

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

A ESCRAVIDÃO NOS SERMÕES DE ANTÔNIO VIEIRA
UMA ANÁLISE ARGUMENTATIVA

MARIA SALETE

ORIENTADOR PROFº DR. HERONIDES MELO MOURA

DISSERTAÇÃO APRESENTADA À UNIVERSIDADE
FEDERAL DE SANTA CATARINA COMO REQUISITO
PARCIAL À OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRA EM
LINGUÍSTICA

FLORIANÓPOLIS, OUTUBRO DE 1999.

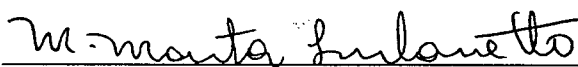
Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do grau de Mestre em Linguística e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Profª Drª Loni Grimm Cabral
Coordenadora

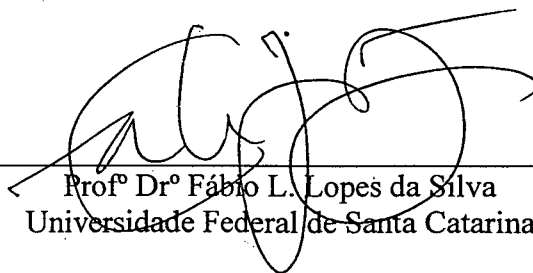


Profº Drº Heronides M. Melo Moura
Orientador

Apresentada à Banca Examinadora:



Profª Drª Maria Marta Furlanetto
UNISUL



Profº Drº Fábio L. Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina

Profª Drª Terezinha Junkes (suplente)
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

A Deus pela vida.

A minha mãe pela herança mais valiosa - a educação.

Ao meu orientador, professor doutor Heronides Melo Moura, pela confiança na minha capacidade, pela paciência e profissionalismo.

Às professoras doutoras Maria Marta Furlanetto e Roberta Pires de Oliveira, pelo apoio e incentivo.

À secretária do Curso de Pós - Graduação em Linguística, Suzana Rocha, pelo carinho, competência e dedicação.

Ao meu marido, Ricardo, pelo companheirismo.

Ao Colégio Catarinense, em especial ao sr. diretor Pe. Kuno Paulo Rhoden, pelas licenças, por possibilitar meu acesso à biblioteca dos Jesuítas e por incentivar meu aperfeiçoamento profissional.

Dedico este trabalho ao meu filho Marcelo,

razão de toda minha felicidade,

certeza de que vale a pena viver.

“Se a linguagem falasse apenas à razão e constituísse, assim, uma ação sobre o entendimento dos homens, então ela seria apenas comunicação. Mas, ao mesmo tempo em que ela desprende o conjunto de relações necessárias da razão, ela também articula o conjunto de relações necessárias da existência. E, neste sentido, o seu traço fundamental é a argumentatividade, a retórica, porque é este traço que a apresenta, não como marca de diferença entre o homem e a natureza, mas como marca de diferença entre o eu e o outro, entre subjetividades cujo espaço de vida é a história”. (C.Vogt)

RESUMO

Neste trabalho é realizado um estudo acerca da posição do jesuíta Antônio Vieira no que se refere à questão da escravidão de africanos e ameríndios no Brasil do século XVII.

O referencial teórico utilizado foram os estudos realizados por Oswald Ducrot, Jean Claude Anscombre e outros em Teoria Argumentativa, na sua versão mais recente, a Teoria dos Topoi, além da Teoria da Polifonia.

Limitamos o corpus de nossa análise a alguns dos sermões que tratam do assunto em questão e utilizam topoi como base argumentativa.

O objetivo do presente estudo é verificar como e se ocorre contradição no discurso de Vieira em relação à máxima cristã de igualdade entre os homens, considerando a condição escrava de índios e negros.

Os resultados verificados comprovam a hipótese de que o discurso de Vieira não é contraditório; a contradição surge na constatação da presença de diferentes enunciadores que defendem ora interesses políticos, ora interesses religiosos.

Tanto o enunciador religioso, quanto o enunciador político, utilizam topoi, metáforas, argumentos de comparação e argumentos de autoridade para construir sua argumentação.

Este estudo lingüístico pode servir de base para um estudo de caráter sociológico mais aprofundado.

ABSTRACT

At this work is done a study about the position of Jesuit Antônio Vieira with reference to the question of Africans and Americans Indians slavery in Brazil of century XVII.

The theoretician referential utilized were the studies done by Oswald Ducrot,. Jean Claude Anscombe and others in Argumentative Theory, in your last version, the Topoi Theory, beyond Polifonia Theory.

We limit the corpus of our analysis some of sermons that attend the subject in question and utilize topoi as argumentative basis.

The purpose of the present study is to check how and if occur contradiction in Vieira's speech according to christian conception of equality between the men, considering the slave condition of indians and negroes.

The verified results ratify the hypothesis that the speech of Vieira isn't contradictory, the contradiction comes in the presence of affirmation of different people who protect politicians interest and also religions interest.

Such the religion person, as the politician person, work with topoi, metaphor, comparative questions and arguments of authority to construct nature, but this study might include not a linguistic nature, but also social and anthropology nature, as much as that be of use as the analysis to the present moment historical.

SUMÁRIO

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	
*. O PASSADO COMPONDO O PRESENTE	09
2. AS IMAGENS DE VIEIRA	
2.1. VIEIRA – HOMEM DE AÇÃO	16
2.2. VIEIRA – DEFENSOR DOS OPRIMIDOS	19
2.3. VIEIRA – MILENARISTA	22
2.4. VIEIRA – O POLEMISTA	24
3. BIOGRAFIA DE VIEIRA	
3.1. A VERDADEIRA FIDALGUIA	28
3.2. NO BRASIL – O SEGUNDO NASCIMENTO	31
3.3. ENTRE A CRUZ E A ESPADA	33
4. ESCRAVIDÃO NEGRA – O PONTO DE CONTRADIÇÃO	38
5. DIALÉTICA E ARGUMENTAÇÃO	42
5.1. A TEORIA DE TOPOI – OS OPERADORES	46
5.2. PROPRIEDADES DOS TOPOI	51
5.3. FORMAS TÓPICAS	58
5.4. OS TOPOI INTRÍNSECOS AO LÉXICO	63
5.5. A HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA	64
5.6. A INTERAÇÃO ENTRE TOPOI E POLIFONIA	75
6. A TEORIA DOS MODIFICADORES E A GRADUALIDADE SOB NOVO PONTO DE VISTA	78
7. ANÁLISES	82
7.1. TIPOLOGIA DISCURSIVA	83
7.2. DISCURSO RELIGIOSO	86
7.3. ESTILO DE VIEIRA E ESTRUTURA DOS SERMÕES	87
7.4. SERMÃO DA EPIFANIA	89
7.5. SERMÃO DA EPIFANIA – TEORIA DA POLIFONIA	102
7.6. CONCLUSÃO DAS ANÁLISES- Sermão da Epifania	109
7.7. A ESCRAVIDÃO NEGRA	111
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	135

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1.1. - O PASSADO COMPONDO O PRESENTE

No limiar do terceiro milênio e dos quinhentos anos do descobrimento do Brasil, lancemos um olhar sobre o passado e sobre as marcas deixadas pela linguagem no processo de formação da sociedade brasileira. Uma sociedade que, como muitas outras da história da humanidade, antagoniza consigo mesma na divisão em classes, na escravização e conseqüente exclusão do seu semelhante.

O processo de colonização do Brasil consistiu em habitar e cultivar a terra, mesmo que um habitar provisório, visando o acúmulo de riquezas, seguindo o sentido de "Colo", do latim: eu moro, eu ocupo a terra, por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo. O caráter exploratório evidente na carta de Caminha, confirmou-se em muitos outros discursos; inclusive no religioso.

Compreender a sociedade moderna, as conseqüências do confronto entre as culturas do Velho e do Novo Mundo, pressupõe debruçar-se sobre uma complexa rede argumentativa que explicaria a realidade atual no que se refere à estratificação e discriminação social.

Com o descobrimento em 1500 e a subsequente colonização, confrontaram-se conquistadores europeus e tribos indígenas autóctones, os primeiros procedentes da

sociedade hierárquica ibero-lusitanapioneira do mercantilismo e uma das mais avançadas de seu tempo, enquanto os indígenas constituíam uma sociedade tribal primitiva. Já os negros, terceiro elemento na formação social brasileira, encontravam-se num estágio intermediário, se comparados aos portugueses e ao povo nativo.

Quando Gorender (1985:40) examina o que ocorreu com a conquista portuguesa do território brasileiro, observa que o modo de produção feudal vigente em Portugal na época não se transferiu às terras conquistadas, nem deixaram os portugueses subsistir o modo de produção indígena nas áreas dominadas. O que ocorreu na verdade foi o surgimento de um modo de produção escravista inexplicável como síntese de modos de produção preexistentes. “Não que o escravismo colonial fosse invenção arbitrária fora de qualquer condicionamento histórico. Bem ao contrário, o escravismo colonial surgiu e se desenvolveu dentro de um determinismo sócio-econômico rigorosamente definido, no tempo e no espaço. Deste determinismo de fatores complexos, precisamente, é que o escravismo colonial emergiu como um modo de produção de características novas, antes desconhecidas na história humana.” (idem, ibidem)

Os três primeiros séculos da colonização exigiram na vida econômica brasileira o uso da mão de obra escrava, responsável pelo desenvolvimento econômico e político do país.

Dos muitos aspectos relativos à história do período colonial brasileiro restringi-me ao papel da Cia de Jesus, mais especificamente aos argumentos utilizados pelo padre Jesuíta Antônio Vieira, diante do problema da escravidão e da mensagem cristã de base, segundo a qual todos os homens são iguais e filhos do mesmo Deus, portanto irmãos. Vieira foi, na concepção do seu biógrafo João Francisco Lisboa, o jesuíta que encarnou, no grau mais alto, a contradição entre o zelo do missionário e a função de estadista de uma potência colonial.

O objetivo primeiro da Companhia de Jesus era transplantar para o Novo Mundo um culto universalista de base cristã-medieval – “Ide e pregai a boa nova a todos os povos”.

Contudo, o objetivo dos missionários mostrou-se incompatível com os interesses econômicos e políticos, o que resultou em atitudes contraditórias por parte dos missionários. Ao mesmo tempo que salvaram parte da população indígena da escravização e do extermínio pelos colonos leigos, aceitaram e estimularam os processos violentos de sujeição das tribos a pretexto de viabilizar a catequese. Pretendendo submeter a escravidão indígena formal a normas legais restritivas, pois não podiam eliminá-la completamente, acabaram por representar o papel de agentes de sua legitimação. Protestar contra a escravidão injusta era, de certa forma, reconhecer a escravidão considerada justa pela lei.

Outras ordens religiosas organizaram aldeias, mas à diferença dos jesuítas, nunca se pronunciaram a favor dos indígenas, pelo contrário, algumas ordens chegaram a servir-se dos índios como escravos em suas granjas e comércios. Os jesuítas, por sua vez, valendo-se do trabalho escravo dos negros e da mão-de-obra indígena, no final do século XVII já possuíam uma vasta rede de unidades produtivas com os quais financiavam seus estabelecimentos de ensino e atividades de catequese.

Analisar na retórica humanista-cristã de Vieira o movimento de suas idéias, o direcionamento de sua argumentação cindidas entre a defesa dos bons negócios e a condenação dos abusos escravistas que eram a alma desses mesmos negócios, comprovará os sentimentos de contradição próprios do confronto entre a linguagem humanista-cristã e a linguagem dos interesses.

Se o passado ajuda a compor as aparências do presente, como afirma Bosi, então explica-se o momento atual: mesmo totalizando 44% da população, os negros só ocupam posições desqualificadas, a representação do negro no imaginário social transforma-os em suspeitos para o sistema de segurança, e crimes inafiançáveis de racismo são transformados em crimes contra a honra, quando não arquivados por falta de provas.

Estatísticas afirmam que 10% dos afro-descendentes no Brasil ascenderam à classe média, em parte devido ao esporte ou ao mundo da arte. No entanto os negros continuam sendo a camada mais pobre e sofrida da população. Estudos da Fundação SEADE-SP (Secretaria Estadual de Análise de Dados) revelam que em 1996 o quadro de desemprego na região metropolitana de São Paulo estava assim constituído: homens negros 77% maior que a dos brancos (20%); mulheres negras 20% maior em relação às brancas (15,6%). Sendo que na inserção ocupacional das mulheres pouco mais de um terço das negras e 29% das pardas trabalham nos serviços domésticos, enquanto apenas 13% das brancas têm a mesma ocupação.

Já o índio, ao contrário do que se pensava, não assistiu passivamente à ocupação do seu território, e à sua eliminação física e cultural. Uma das formas da resistência indígena foi a fuga para as regiões de difícil acesso e a restauração da vida tribal. Outra forma, segundo a antropóloga Berta Ribeiro (1983 : 13), foi “uma acomodação, que ainda prevalece, alimentada de apatia, desalento e revolta, mas sustentada por uma força moral que se antepôs, e continua resistindo ao rolo compressor do aplainamento e da homogeneização.”

• Outra concepção que se comprovou errada foi a de que a alma do índio era “uma folha de papel em branco onde se podia escrever à vontade”, como supôs um dia Manuel da Nóbrega, mais tarde, no entanto, o jesuíta constatou que na verdade o índio era “um ferro frio que só se Deus quisesse meter na forja se haveria de converter”, já que encontraram muita resistência à mudança de hábitos e, como hoje podemos comprovar, nada conseguiu fazer com que abdicasse de uma entidade própria.

Atualmente nossa legislação não considera o índio como cidadão, já que ele é tutelado pelo Estado, no entanto, segundo Ribeiro (idem, 14), tal legislação não é cumprida e a tutela é mal exercida: “Na prática, o órgão oficial de intervenção protecionista atende aos interesses dos que cobiçam as terras indígenas e a exploração de uma mão-de-obra barata e desqualificada, desprezando a evidência de que, no seu contexto, ele é altamente qualificada. Na medida em

que poderosos interesses patrimonialistas são contrariados, o índio passa a ser visto como um intruso em sua própria terra, um estorvo 'a marcha da civilização', um 'resíduo arqueológico', inteiramente inútil." Para Ribeiro, pouca coisa mudou no trato da questão indígena desde o início da colonização. As populações indígenas continuam sendo atacadas na sua integridade física, na sua dignidade humana, autonomia cultural e autogoverno.

Em artigo publicado na revista *Época*, em abril de 1999, com o sugestivo título "Mea maxima culpa", encontramos a confirmação das contradições da Igreja Católica, já que a mesma, buscando redimir-se de seus erros, começou pela reabilitação do astrônomo italiano Galileu Galilei até a intenção de pedido público de perdão pelos erros cometidos contra negros e índios durante quatro séculos, aqui no Brasil.

A Igreja pretende, através da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), fazer um ajuste de contas secular a fim de comemorar 2 mil anos do nascimento de Jesus e os 500 anos de descobrimento do Brasil, livre de culpas.

A partir da década de 60, quando uma facção da Igreja se envolveu com as carências do povo, seguindo a cartilha da Teologia da Libertação, as minorias que estão na origem da desigualdade social brasileira, os índios e negros, passaram a receber atenção especial. A partir daí as pastorais negras se multiplicaram, assim como missões religiosas se embrenharam pelo Brasil em busca de novos contatos com tribos. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi), surgido dessa aproximação, muitas vezes foi intermediário nas tensões entre índios, governos e grupos empresariais.

O gesto de contrição pretendido pela Igreja será dirigido a Deus, aos que foram vítimas da escravidão e a seus descendentes.

Na opinião dos bispos, no entanto, os católicos não podem ser responsabilizados por tudo o que ocorreu, mas apenas pelo seu quinhão de responsabilidade. Na virada dos séculos XV e XVI, a Santa Sé estava associada aos reis de Portugal e Espanha na empreitada dos grandes descobrimentos. Assim a Igreja respondia ao rei, que recolhia e distribuía dízimos,

nomeava bispos, vendia benefícios eclesiásticos. Padres evangelizavam índios, mas sem poder contestar o regime, só protestavam contra os colonizadores quando estes arrancavam índias da aldeia para servi-los.

Mesmo sem aceitar a escravidão indígena, não podiam falar em injustiça por estarem comprometidos demais com o sistema. Segundo a reportagem, o trabalho de Anchieta, Nóbrega e Vieira, ajudou a minorar o sofrimento dessa mão-de-obra escravizada, ainda que não se opusesse frontalmente à servidão. “Mas, no caso dos negros, a Igreja carrega uma culpa maior. Aceitou o comércio de vidas, fez vista grossa para o cativo e ainda justificou sua escravidão, alegando que eram perdedores de guerras na África. Chegou a legitimar essa postura com base na bíblia.”

Seguindo a recomendação de uma carta do apóstolo Paulo a Timóteo: “Todos os que estão sob o jugo da escravidão devem considerar os seus próprios senhores como dignos de todo o respeito”, o clero brasileiro mantinha milhares de cativos. Só os beneditinos tinham 4 mil negros, em 1871. Gilberto Freyre chegou a acusá-los de fazer experiências genéticas com escravos na tentativa de descobrir se mulatos eram mais inteligentes que negros.

A Igreja chegou a propor um modelo aceitável para o cativo. Segundo Manolo Florentino, professor de história da Universidade Federal do Rio de Janeiro, o escravo poderia ser requerido para o trabalho, mas seu senhor deveria cuidar de suas condições de vida e zelar pela sua cristianização. Negros e índios, que seriam prisioneiros da alma, eram batizados para serem libertos do mal.

O processo de revisão histórica iniciado pelo Concílio Vaticano II (1962 – 1965), e continuado pelo papa João Paulo II, ainda deverá ser longo, entretanto o que está em jogo não é a Instituição da Igreja, mas os homens a quem ela foi confiada. Encerra a reportagem uma frase de Gandhi que traduz uma grande verdade: “Os cristãos não são tão bons quanto a doutrina de Jesus.”

Fazendo uma análise das homilias de Vieira talvez possamos compreender melhor parte de nossa história passada e presente e o porquê de tantos problemas sociais.

2. AS IMAGENS DE VIEIRA

Muito foi escrito sobre Vieira no tri-centenário de sua morte, o que possibilitou a elaboração de um perfil do orador, das imagens produzidas sobre ele, como veremos a seguir.

2.1. VIEIRA – HOMEM DE AÇÃO

A verdadeira fidalguia é a ação. O que fazeis, isso sois, nada mais,

(Vieira – Sermão da Terceira Domingo do Advento)

“Há 302 anos, em 18 de junho de 1697, morria Antônio Vieira, um dos mais importantes escritores da escola Barroca e um dos maiores oradores de nossa história”. Assim se refere o professor de Literatura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Donaldo Schuller, ao missionário jesuíta no artigo “A voz de um Deus Guerreiro...” Nesse artigo o professor observa que na homilia, Vieira lembrava o ator, na gesticulação, na entonação, na recitação de um texto previamente elaborado. O povo participava desse espetáculo teatral através dos cantos e das orações, representando o papel dos coreutas na tragédia antiga.

No “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as da Holanda”, Vieira humaniza a personagem com quem se põe a discutir: Deus. Assim substitui a piedade pela intimidação. O teatro, recurso pedagógico muito utilizado pelos Jesuítas, misturava fantasia e realidade, as quais disputavam o mesmo grau de credibilidade. “Na vigência do Sermão, a descrença, abolida, está fora de lugar. A devoção favorece a persuasão. Em apoio à teatralidade, Vieira visualiza os argumentos, ilustrando-os com episódios bíblicos distantes. O Sermão, acumulando cenas desobedientes às unidades de tempo e de espaço, lembra

procedimentos do teatro maneirista. Unidades temáticas desenham amplo painel de semelhanças.”

Tanto no “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal...”, como em muitos outros, Vieira vale-se de uma antiga prática alegórica que permite ler o texto em sentido diferente do literal, o sermoneiro vê o Brasil num cântico de Davi, escrito mil anos antes de Cristo. Há então uma reorientação hermenêutica, Vieira separa o texto do contexto. “Não pode a Escritura, se quiser alcançar universalidade, estar algemada à época, à cultura e à língua em que se origina. Muito antes da crítica contemporânea, a exegese bíblica pleiteou a autonomia textual”. (78)

Schüller observa que graças à hermenêutica, palavras ditas há muito tempo, por outras pessoas, se mantêm vivas, podendo ser reinterpretadas e adaptadas a novas realidades.

Outro aspecto destacado por Schuller é a importância que Vieira dava à ação. Se Deus é enquanto faz, não se pode perceber Deus fora de seus atos. Da mesma forma, o pregador acreditava que a importância de um homem mede-se pelas suas ações. Os filhos de Deus atestam a filiação nas realizações. Durante a invasão holandesa o fazer assume um significado bélico, o homem só existe quando se impõe militarmente, a inferioridade no confronto armado representa prejuízo no existir.

As consequências da vitória do inimigo herege abalariam as estruturas do mundo. Schuller constata: “A submissão de Portugal a uma potência católica, embora dolorosa, é concebível porque deixa intacto o conceito de verdade. Como entender, entretanto, a passagem da supremacia à mão dos hereges? O discurso dos fatos é eloqüente. Não só as estrelas, também a História é discurso de Deus. Se o poder de Portugal é para negros e índios o poder de Deus, quem poderá deter a rebelião na ruína deste argumento? “Mas contra as forças dos fatos, pouco valem as palavras”. Vieira questiona eloqüente: “Que dirá o tapuia bárbaro sem conhecimento de Deus? Que dirá o índio inconstante, a quem falta a pia afeição da nossa fé? Que dirá o etíope boçal que apenas foi molhado com a água do Batismo sem mais

doutrina? Não há dúvida, que todos estes, como não têm capacidade para sondar os profundos juízos, beberão o erro pelos olhos. Dirão, pelos efeitos que vêem, que a nossa fé é falsa, e a dos holandeses verdadeira, e crerão que são mais cristãos sendo como eles". Na visão de Vieira a verdade está com quem detém o poder. O destino dos povos da América, durante todo o período colonial, estava atrelado à luta e a ação.

Bosi (1992 : 126) lembra que no Sermão da Terceira Domingo do Advento a ação humana ganha precedência sobre os títulos e determina a qualidade destes. Para ele a verdadeira fidalguia era a ação; o homem definia-se pela ação. Assim como no famoso Sermão da sexagésima, só tem valor o pregador que prega, e não aquele que apenas traz o título. "Para o voluntarismo inaciano o agir constitui a essência da alma racional e livre". (idem, ibidem)

Pécora (1994 : 171) vê o sermão como "uma ação que descobre e movimenta verbalmente os sinais divinos ocultos na ação do mundo: retórica análoga à retórica divina que a hermenêutica descobre no avanço dos tempos".^x Para ele, a oratória de Vieira é ainda um instrumento de ação política: ao intervir em questões políticas como a questão dos Judeus, dos escravos africanos e dos índios, nas negociações holandesas de Pernambuco, entre outros assuntos.

2.2. VIEIRA – DEFENSOR DOS OPRIMIDOS

Em seu artigo “Equívocos e Acertos Encravados no Brasil”, Moacir Scliar lembra que 18 de julho marca a data do aniversário de morte de Gilberto Freyre e Antônio Vieira, “Duas figuras que marcaram profundamente a nossa cultura e a nossa política. Duas figuras que têm coisas em comum – e diferenças igualmente notáveis”.

*Vieira tornou-se célebre por defender causas polêmicas, como os índios escravizados e a volta a Portugal dos Judeus convertidos à força pela Inquisição e expulsos em 1497. “Muitos deles eram financistas e comerciantes e o seu dinheiro poderia representar uma injeção de recursos na atrasada economia de Portugal, além de subsidiar uma Companhia de Comércio do Brasil, a exemplo das Companhias Batavas”.

A defesa dos Cristãos novos despertou a ira da Inquisição, Vieira foi condenado a dois anos de prisão em Coimbra. Scliar ressalta também que Vieira não se preocupou com a defesa dos escravos negros com a mesma veemência, o que, a posteriori, lhe valeu muitas acusações.

A diferença mais marcante entre Vieira e Freyre, segundo Scliar, é a visão que tinham do negro. Freyre é um entusiasta da contribuição negra à cultura brasileira, enquanto considerava os índios uns preguiçosos. Mas a diferença maior entre eles está na análise dos judeus. Para comprovar Scliar cita a análise da obra de Freyre, feita por Darcy Ribeiro em *Gentilidades*: “Do judeu, o retrato é caricatural e impiedoso. Assinala, primeiro, que a sanha anti-semita dos lusitanos não seria racismo, mas simples intolerância em defesa da pureza da fé.. A odiosidade ao semita viria da ojeriza ao agiota frio”. Ribeiro cita as próprias palavras de Freyre: “Técnicos da usura, tais se tornaram os judeus em quase toda parte por um excesso de especialização quase biológica, que lhes aguçando o perfil de ave de rapina, a mímica em constantes gestos de aquisição e de posse, as mãos incapazes de semear e de criar”. “Nem Hitler escreveria melhor”, observa Scliar que sendo judeu não poderia deixar de considerar o preconceito de Freyre como o pior, além de errado e anti-científico. Indignado, Scliar protesta

em defesa dos judeus: "Especialização quase biológica" remete, pura e simplesmente, ao conceito de raça no que tem de pior: a usura não apenas estaria no sangue, ela se expressaria no corpo. Trata-se, além do mais, de uma distorção histórica. Os judeus não chegaram à usura, foram a ela condenados. Impedidos de ter ou de trabalhar a terra, impedidos de exercer uma série de profissões, sobrava-lhes aquilo que o feudalismo aristocraticamente (e religiosamente) condenava, mas do qual precisava desesperadamente: a operação financeira. Para o senhor feudal, nada melhor do que confiar o dinheiro a mãos judaicas: aos judeus recorria para obter o financiamento de bens luxuosos e de expedições guerreiras; mas se não podia ou se não queria pagar a dívida, tudo o que tinha de fazer era massacrar o credor: simples e engenhoso." (4)

Scliar acredita que Vieira incidiu no mesmo erro por generosidade. Mas como homem de visão previu que, sem investimentos, Portugal ficaria marginalizado no novo cenário econômico, pós ascensão da burguesia.

Ao encerrar seu artigo, o escritor ressalta que devemos lembrar esses vultos, seus acertos e principalmente seus erros. "Por eles o Brasil continua pagando um preço demasiadamente alto."

Em relação aos negros, Bosi (1995 : 28) observa que em Casa-grande & senzala, Gilberto Freyre louva o senhor de engenho luso-nordestino que ao se misturar com as escravas, fecundando-as, teria dado exemplo de convívio racial democrático. Sérgio Buarque prefere atribuir essa miscigenação à carência de orgulho racial peculiar ao colono português. Para Bosi, na verdade "a libido do conquistador teria sido antes falocrática do que democrática na medida em que se exercia quase sempre em uma só dimensão, a do contato físico: as escravas emprenhadas pelos fazendeiros não foram guindadas, ipso facto, à categoria de esposas e senhoras de engenho, nem tampouco os filhos dessas uniões fugazes se ombream com os herdeiros ditos legítimos do patrimônio de seus genitores".

Em relação a Vieira, Bosi afirma que um “hiato mais embaraçoso entre a doutrina evangélica e as praxes coloniais se abre quando os escravos, já não são ameríndios, mas africanos”. O missionário usa para o africano a linguagem da identificação: a vida do escravo é semelhante à Paixão de Cristo. Vieira justifica a escravidão negra, mesmo não aceitando os maus tratos sofridos pelos negros.

Outra referência à imagem de defensor dos oprimidos pode ser comprovada por estas citações, as quais referem-se aos índios, preocupação maior de Vieira:

“Conheço se vos deve muita parte do que na gentildade d’essa conquista vai aproveitando na conversão dos Índios a doutrina Christã. Do vosso espírito e devoção fio sereis tão vigilante que não haja um mínimo descuido em negocio tão próprio vosso e da salvação das almas”.

(Carta da rainha regente D. Luiza de Gusmão de 12 de maio de 1659)

“Após os Nobregas e Anchietas, que encetaram a mais trabalhosa campanha contra os abusos de exploradores, d’onde se originaram contra elles calumniosas aggressões; destaca-se nos capítulos da história de nossa colonização o vulto ingente do padre Antônio Vieira, o catechista de toda a região do norte, propugnador corajoso da liberdade dos pobres índios domesticados, reduzidos à vilania da escravidão por aventureiros gananciosos e desnaturados”.

(Conf. de 15 de jul. 1897 – Revmo Sr. Elpidio Tapyranga)

“Grande Padre! chamavam os innocentes índios do Brasil ao seu generoso mestre; e, tão grande, que, até hoje, em terras portuguezas, nenhum outro se lhe avantajou na universlidade da grandeza. Eu confesso abertamente que, ao lêr a história pátria, nunca vi passar ante meus olhos, um vulto mais enormemente grande....”

(Alves Mendes, Correio Nacional, Lisboa, 1897)

2.3. VIEIRA – MILENARISTA

O milenarismo é a crença de que haverá um período de mil anos de felicidade coletiva na terra, quando Cristo retornará e no seu reino terrestre só haverá paz, os homens viverão em comunhão e não terão mais necessidade de leis, do Estado ou da própria Igreja. Essa idéia, nascida no Apocalipse de João e passagens do Antigo Testamento, como a profecia de Daniel sobre os cinco impérios que precederiam o reino do messias, mesmo negada por Santo Agostinho e pela Igreja, continua viva entre os Adventistas e Testemunhas de Jeová, entre os profetas da Era de Aquário e da New Age.

A descoberta da América reacendeu essa crença e deu aos colonizadores a visão do paraíso. Vieira via nas viagens do descobrimento o início do advento.

Em “Mil Anos de Felicidade – Uma História do Paraíso”, Jean Delumeau reconstitui a gênese e a transformação do milenarismo desde seus ideólogos medievais até a ação dos revolucionários das modernas utopias políticas.

Delumeau mostra a face messiânica de Antônio Vieira, adepto do Sebastianismo, crença de que o rei D. Sebastião, desaparecido aos 24 anos em Alcácer – Quibir, no Marrocos, voltaria e transformaria Portugal no Quinto Império do mundo, realizando assim a última fase do plano divino: estabelecer, graças aos portugueses, o império de Deus na terra.

Vieira escreveu três principais textos nos quais expressa suas concepções milenaristas. A obra “Esperanças de Portugal” (1659) foi escrita com a finalidade de consolar a rainha de Portugal pela morte do rei D. João IV, para tanto anunciou a sua ressurreição, portanto uma nova forma de sebastianismo. Na ‘História do Futuro’, dirige-se a Portugal traçando-lhe um plano de campanha que deveria levar os portugueses à conquista do mundo. Já a última obra: “Clavis prophetarum”, escrita em latim, era aparentemente dirigida a teólogos que deviam ser convencidos da iminência de um reino de Deus na terra. Em todas essas obras, Vieira tentou provar que tanto o curso da história quanto as profecias de Davi, Isaias, Daniel e

outros, anunciavam o Quinto Império do Mundo. Em “História do Futuro”, após questionar onde seria esse Império, responde: “É o sentimento comum dos santos, aceito e seguido como certo por todos os comentadores, que esse reinado e império de Cristo, profetizado por Daniel (não importa qual deva ser), é um império da terra e na terra”. Afirmava que esse reino seria espiritual e temporal ao mesmo tempo, e surpreendendo a quem ficava espantado com essa afirmação respondia: “A maior espiritualidade nem sempre está naquilo que mais se opõe ao corpo.”

Vieira acreditava que Cristo exerceria o poder sobre o mundo regenerado por intermédio de dois representantes, o papa e o rei de Portugal. O primeiro seria o único pastor espiritual da humanidade, enquanto o rei seria o árbitro universal. Ele colocaria um fim a todos os conflitos pelas quais as nações se destroem umas às outras e manteria o mundo inteiro em paz.

Sobre a imagem do Vieira visionário, Pécora (1994 : 31) afirma que tanto a História do Futuro, como a famosa Carta ao bispo do Japão sobre as Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, além da Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício e a Clovis Prophetarum, “mostram um Vieira aplicado na leitura, decifração e justificação de textos proféticos, canônicos ou não, que acaba por imprimir a forma restaurada no V Império ao mito sebastianismo”.

2.4. VIEIRA - O POLEMISTA

Durante a sessão de abertura do IIº Congresso Inaciano de Educação, realizado em Itaiçi, São Paulo, 1997, o Pe João Augusto Amazonas Mac Dowell, SJ, proferiu palestra dissertando sobre “As contribuições de José de Anchieta e Antônio Vieira para a cultura brasileira”. Veremos agora a imagem de Vieira para outro Jesuíta, doutor em filosofia, assistente do Pe. Geral da Companhia de Jesus para a América Latina.

Mac Dowell traça um paralelo entre Anchieta e Vieira, mas antes ressalta que a contribuição de ambos à cultura nacional se deu em dois planos: no da cultura como manifestação superior e privilegiada do espírito humano e no da cultura como modo de ser, pensar e agir característicos de cada povo.

Ao comparar os dois Jesuítas, o palestrante percebe que não é só a diferença de um século que os separa. Enquanto Anchieta é espírito sereno, que age discretamente, sem maiores pretensões, Vieira tem temperamento irrequieto, vida agitada, animada pela ambição de reformar o mundo. “Vieira é essencialmente combativo, homem de contrastes, contraditório mesmo, que alia, numa síntese estranha, o pragmático e o visionário, o observador arguto da realidade, capaz de tratar habilmente os negócios mais intrincados e mundanos, com o sonhador que espera, a cada momento, intervenções divinas para a solução dos problemas “humanos”. (27)

Anchieta era um poeta de linguagem simples, Vieira, orador, com uma retórica vibrante e uma dialética avassaladora. O primeiro é autor popular que se dirige aos indígenas e colonos ignorantes. O segundo, orador sofisticado, prega na corte diante dos auditórios mais cultos e exigentes. Ao contrário de Anchieta, Vieira, “apesar da sinceridade de sua fé e dedicação ao serviço do povo de Deus, deixa-se trair por sua vaidade e atração pelo poder, em seus sermões não transparece grande sensibilidade espiritual.” Vieira é na concepção de Mac Dowell, um moralista, que pretende comover e impressionar seu auditório em vista da conversão das

mentalidades e dos comportamentos. Na sua opinião, Vieira não pode ser considerado um “teólogo eminente, um exegeta seguro, um pensador criativo ou um conhecedor profundo da ciência de seu tempo. Ele não abriu novas pistas no campo da reflexão teológica.” Mac Dowell continua analisando as limitações de Vieira como pensador e teólogo. Refere-se ao milenarismo vieirense, já comentado, como uma “utopia fantástica, alimentada pelo misticismo patriótico da corrente sebastianista que se desenvolvera em Portugal durante sessenta anos de domínio espanhol.” Como religioso, considera a visão profética de Vieira teologicamente insustentável, mas com “um interesse inegável do ponto de vista da história das idéias, em particular em virtude da surpreendente analogia com certas correntes da teologia atual”.

Quanto aos sermões, Mac Dowell é severo:

“Tampouco nos sermões Vieira se revela um teólogo de fôlego pela solidez, profundidade ou originalidade das idéias. É certo que a originalidade é o seu forte. Com tiradas imprevistas e associações brilhantes e inesperadas que estabelece entre os textos bíblicos e seu argumento ou a própria realidade atual, pretende surpreender o ouvinte e assim interessá-lo, cativá-lo. Trata-se, porém, de uma originalidade de estilo, não de uma nova luz sobre o significado da mensagem bíblica e da vida cristã. De fato, o leitor atual, sobretudo se afeito à interpretação autêntica da Bíblia, sente certo mal-estar, uma impressão de artificialismo, diante da maneira como Vieira aborda o mistério cristão. Ele não costuma expor e aprofundar a mensagem específica dos textos bíblicos, atualizando-os a partir de seu conteúdo próprio e contexto global. Subordina, ao contrário, a palavra revelada a seus objetivos, encarando a Bíblia como uma mina de argumentos para provar suas teses, sempre consoantes, é verdade, com a doutrina e a moral cristãs”. (29)

Após tantas críticas é natural o jesuíta questionar o porquê da fama e qual a contribuição de Vieira à cultura brasileira. É hora de reconhecer os méritos e qualidades do missionário. Para tanto cita dois campos em que a figura de Vieira cresce desmesuradamente sobre seus contemporâneos e justifica sua projeção até nossos dias. Considera-o um

comunicador excepcional, profundo conhecedor da sua língua, possuidor de admirável memória e capacidade de escolher o termo apropriado, não reduzindo sua habilidade à precisão semântica e à riqueza vocabular, mas também reluz na “felicidade do arranjo das palavras, na cadência ao mesmo tempo majestosa e natural”.

A segunda característica da personalidade de Vieira focalizada é o espírito de luta pelas causas da fé e da justiça. Para ele a fé se traduzia em obras, na ação moral, e essa ação é primariamente promoção da justiça.

A maior parte de sua oratória aborda assuntos políticos e sociais, mesmo que sempre à luz de textos bíblicos. Vieira entendia que a política estava a serviço da religião e que as decisões dos governantes se subordinavam antes de tudo ao critério ético. Além de emitir juízos morais sobre a realidade e atuação dos governantes, sugeria e analisava medidas de caráter político, econômico, estratégico e militar. Para conseguir a benevolência dos governantes, dos quais dependia o êxito de suas propostas, tecia-lhes elogios que beiravam a bajulação. No entanto, muitas vezes criticava abertamente a administração pública e os pecados do povo e dos poderosos, o que lhe valeu o desfavor dos governantes e a perseguição dos poderosos, o exílio e a prisão, a ira dos colonos do Maranhão e os processos da Inquisição de Lisboa.

Como grande missão de vida, Vieira tomou o anúncio da próxima instauração do império universal de Cristo por mil anos e a preparação da nação portuguesa para o papel que era chamada a desempenhar nesse período final da história da humanidade. Nessa perspectiva via a evangelização dos indígenas do Brasil. Assim transformou a causa da liberdade dos índios em sua luta mais ardente e nobre. Ao chegar ao Maranhão, Vieira estigmatiza o pecado da escravidão e exorta o povo à conversão. Busca acordos, mas percebe, com o tempo, que os colonos burlavam os termos do acordo pactuado. Recorre ao rei português e em 1655 retorna com um diploma régio, totalmente favorável às pretensões dos missionários. Não consegue a aceitação plena de sua proposta de confiar o governo dos batizados à jurisdição dos jesuítas, como ocorria nas missões do Sul. Obtém somente garantias contra os abusos dos colonos. Em

1661, os colonos descontentes e revoltados expulsam Vieira e todos os jesuítas da região para Portugal.

Mac Dowell encerra sua conferência lembrando que a vida de Vieira termina num desengano em relação aos projetos que o tinham empolgado, em especial a evangelização dos indígenas do Brasil. No entanto, "Vieira não só elevou nossa língua aos mais altos níveis de expressividade, como também nos deixou o legado de uma vida comprometida com a causa da justiça e da dignidade humana."

A opinião de Pécora (1994 : 39) a respeito dos sermões de Vieira é bem diferente da opinião de Mac Dowell. Para ele a qualidade extraordinária de seus textos "ultrapassa qualquer consideração exclusivamente textual: isso inclui, no mínimo, o reconhecimento da inteligência espantosa que neles se desdobra e perfaz, e ainda mais, da sua profunda imersão, para usar uma imagem batismal, nos acontecimentos, nos temas e nas questões do tempo em que esses textos se produziram".

3. BIOGRAFIA DE ANTÔNIO VIEIRA

3.1. A VERDADEIRA FIDALGUIA

“As ações generosas e não os pais ilustres são o que fazem fidalgos” (Vieira)

Antônio Vieira, padre jesuíta que dividiu sua vida entre Portugal e Brasil no século XVII, foi uma das figuras que marcaram profundamente a nossa cultura e a nossa política.

Suas idéias e convicções foram registradas com “engenho e arte” em suas obras, especialmente os sermões-verdadeiro teatro retórico teológico-político.

Vieira nasceu em Lisboa, em 6 de fevereiro de 1608, filho de Cristóvão Vieira Ravasco e Maria de Azevedo. A origem social de seu pai, mencionado no registro como “escrivão de devassas”, era incerta e questionável. Numa sociedade rígida, hierarquizada e discriminadora, dividida em “três estados” distintos, o nascimento ou a origem dos pais determinava o lugar que os indivíduos iriam ocupar socialmente.

Anos mais tarde, quando Vieira veio a ser perseguido pelo Tribunal da Inquisição, por causa de suas obras e idéias messiânicas, a grande preocupação dos inquisidores era a de saber da “limpeza de sangue e a geração” do padre, queriam saber se era “cristão-velho”, ou seja, português de velha origem e de pura raça, ou se era descendente de “judeus cristãos-novos, mouros ou de outra infecta (grifo nosso) nação”. (Vilela. 1997: 23) Esses termos e expressões eram preconceituosos e discriminadores e serviam para legitimar os privilégios e direito de uns e justificar a exclusão de outros. Os componentes dos “três estados- nobreza, clero e povo - só se entendiam quando era para excluir e discriminar ainda mais os tidos como desclassificados: pessoas discriminadas por pretensas razões étnicas e religiosas como os judeus e cristãos-novos, sobre os quais pesavam suspeitas de que permaneciam intimamente judeus, e que só se convertiam para fugir às perseguições. Havia ainda os que eram discriminados pelo tipo de trabalho que realizavam: os escravos.

Em Portugal, além dos negros apesados, eram escravos os mouros aprisionados nas guerras e índios e mulatos vindos das possessões portuguesas. Esses escravos ocupavam-se de todos os trabalhos duros, como ir ao mercado, fazer limpeza doméstica e fazer os “despejos à hora conveniente”, todos trabalhos considerados indignos, mas necessários. Na época do nascimento de Vieira, os escravos compunham a considerável proporção de um quinto da população de Portugal. Devido aos trabalhos que eram obrigados a fazer, conviviam com o “povo baixo”, ou seja portugueses pobres, da área rural ou urbana, que exerciam ofícios servis semelhantes. Desse convívio resultaram uniões matrimoniais legítimas ou não, sob a ótica dos costumes da época.

Alguns biógrafos de Antônio Vieira, como o padre André de Barros, atribuíram à sua família uma origem nobre. No entanto pesquisadores atuais, como o mineiro Magno Villela, que tiveram maior acesso a documentos, descobriram que o avô do missionário, Baltazar Vieira Ravasco, teria sido serviçal ou criado de uma família da nobreza, e na casa onde trabalhava uniu-se com outra criada que seria conforme documentos ambíguos “índia ou mulata”. Dessa união nasceu Cristóvão Vieira Ravasco, futuro pai de A. Vieira. Ao ser interrogado com insistência pela Inquisição sobre sua geneologia, declarou que “de sua avó paterna não tem notícia, nem lhe sabe o nome, pátria e habitação, nem se o dito seu avô paterno era com ela casado ou não”. (idem, ibidem : 26)

Sobre sua mãe Maria de Azevedo Vieira declarou não saber grande coisa, mas reafirmou que seu avô materno era “homem nobre”.

Cristóvão Vieira Ravasco foi designado primeiramente, por dois anos, para o cargo de “escrivão das devassas dos pecados públicos da cidade de Lisboa”, devido provavelmente a serviços por ele prestados às tropas do reino.

Uma segunda nomeação, para “o ofício de escrivão dos agravos e apelações civis”, junto ao segundo tribunal da Relação no Brasil, foi graças ao casamento com D. Maria, por esta ser neta e filha de homens que prestavam serviços a D. Felipe.

Mesmo tendo ascendido a uma posição social mais confortável, sua origem modesta continuaria pesando para seu filho mais famoso. Vieira, aos 56 anos de idade, sofreu, entre outras humilhações, a de ser declarado publicamente pelo Tribunal da Inquisição como “pessoa de cuja qualidade de sangue não consta ao certo”. (idem, ibidem : 27)

No sermão da 3ª Dominga do Advento, pregado na Capela Real em 1644, diante dos nobres da corte, ao concluir o sermão, Vieira referiu-se ao fato de a gramática portuguesa conferir à palavra fidalguia os dois únicos predicados de sangue e “qualidade”(no sentido de posição ou função social). Para ele a verdadeira fidalguia não se reduzia a esses dois predicados, insuficientes para definir o que é o homem. Sem saber das humilhações que sofreria nas mãos dos inquisidores, Vieira já afirmava: “Cada um é as suas ações, e não é outra coisa. Oh! que grande doutrina esta para o lugar em que estamos! Quando vos perguntarem quem sois, não vades revolver o nobiliário de vossos avós, ide ver a matrícula de vossas ações. O que fazeis, isso sois, e nada mais”.

Nessa homilia o padre deixou clara a idéia de que o que faz o valor de um homem são as ações generosas e não o fato de descender, ou não, de pais ilustres. Para ele, a nobreza não era herança de berço, mas definida pelas ações de cada homem.

Certas passagens do sermão da 1ª Dominga do Advento, pregado em 1650, fazem alusão à necessidade de fazer da sua vida bem mais do que a origem natural ou social permitia ou impedia. Dizia que todo homem que quer dar ao mundo em que vive a sua plena medida, precisa nascer de novo. E um segundo nascimento se daria pela fé recebida pelo batismo.

*“No nascimento, somos filhos de nossos pais,
na ressurreição seremos filhos de nossas obras (...)”*

Dos muitos fatos relatados sobre Vieira, pareceu-me pertinente abordar esse aspecto (discriminação e preconceito), por ser ele relevante e coincidente com o tema a ser tratado.

3.2. NO BRASIL - O SEGUNDO NASCIMENTO

No ano de 1614 a família de Antônio Vieira embarcou para o Brasil, onde seu pai seria escrivão no Tribunal da Relação, órgão da administração da justiça.

Vieira viveu no Brasil de 1614 a 1641, de 1653 a 1661, e enfim de 1681 a 1697, ano de sua morte na Bahia. Dos 50 anos vividos ativamente no Brasil, dividiu-se entre Bahia, Maranhão e Pará. Nos demais períodos viajou por países da Europa, viveu em Lisboa, Coimbra, Paris, Itália, Roma, etc. Confessando seu amor a Portugal, aderiu ao sebastianismo. Sonhava para seu país o mais alto destino universal. Porém sua profunda ligação com o Brasil- segundo ele “a melhor jóia que Portugal tem além das correntes do Tejo”- fez com que se envolvesse com os problemas e conflitos que encontraria aqui.

Em 1673 escreveu de Roma para um amigo que acabara de ser nomeado presidente do Conselho Ultramarino referindo-se ao país do qual estava há tempos afastado com as seguintes palavras: “o Brasil a quem pelo segundo nascimento devo as obrigações de pátria”, reportando-se a idéia já mencionada da necessidade de o homem “nascer de novo”.

Na Bahia, Vieira começou a freqüentar as aulas do Colégio Jesuíta, com o tempo passou a ser visto como o maior de todos os alunos dos colégios jesuítas do Brasil Colonial. Ficou famoso como pregador ainda jovem, e todos que sobre ele escreveram reconheceram nele um grande mestre da nossa língua. Fernando Pessoa, mais tarde, denominou-o “imperador da língua portuguesa”.

André de Barros, biógrafo de Vieira, lançou uma lenda sobre “o estalo de Vieira”, segundo a qual o padre teria sido, por algum tempo, um estudante de inteligência medíocre, até que um dia rezando diante da Virgem, teve uma repentina iluminação interior que abrilhantou-lhe a memória e inteligência. Algum tempo depois, com quinze anos, deixaria a casa dos pais e, contrariando a vontade destes, ingressaria no noviciado da Cia de Jesus. A partir de então cumpriria as etapas previstas para a longa formação que faria dele sacerdote da Cia de Jesus,

orador, pregador, conferencista, escritor, administrador, literato, político e diplomata, apóstolo missionário, reformador social e protetor dos índios e dos negros, enfim, a maior figura intelectual luso-brasileira do século XVII.

O objetivo maior dos membros da Companhia de Jesus era salvar não só a própria alma, mas também as outras. No caso do Brasil de então havia ainda uma exigência: era dever de cada jesuíta empenhar-se na "conversão dos gentios"; no caso índios e negros escravos. Quando de seu ingresso na Cia de Jesus, segundo anotações que Vieira teria feito num diário perdido, já tinha ele a firme intenção de consagrar sua vida à conversão dos índios e negros do Brasil.

3.3. ENTRE A CRUZ E A ESPADA

Vieira era um pregador, a palavra - falada e escrita - foi a sua principal forma de ação. Dentre os problemas com os quais se defrontou no Brasil Colônia no século XVII, reagiu com especial rigor diante de uma sociedade discriminadora e racista, colocando-se em defesa de negros e índios escravizados.

Para melhor entender a obra Vieiriana, há necessidade de se fazer um mapeamento geral da formação econômico-social do Brasil colônia, o que faremos analisando as características de base desse período, citadas por Bosi em *Dialética da Colonização* (Op. cit.: 23).

a) Predominou uma camada de latifundiários com interesses vinculados a grupos mercantis europeus, dentre os quais se destacavam os traficantes de escravos africanos. Devido a essa dependência estrutural, tornava-se inviável a perspectiva de um capitalismo interno dinâmico.

b) A força de trabalho se constituía basicamente de escravos, o que caracterizaria nosso sistema econômico de "escravismo colonial", designação dada por Jacob Gorender, autor de obra homônima.

c) Em princípio, a única alternativa para o escravo era a fuga para os quilombos. Lei, trabalho e opressão são correlatos sob o escravismo colonial. Nos casos de alforria, ou mesmo depois da abolição da escravatura, a alternativa do escravo era continuar como agregado ou se tornar posseiro em sítios marginais. De um modo ou de outro, liberdade não era sinônimo de independência.

d) A estrutura política atendia aos interesses dos proprietários que exerciam a administração local, mas com poder limitado. O rei nomeia o governador que por quatro anos, tem competência administrativa e militar, enquanto preside os corpos armados e as juntas da fazenda e da justiça com critérios estabelecidos pela Coroa.

e) O exercício da cidadania é limitado pelo estado absolutista e pelo esquema interno de forças.

f) O clero secular vive pressionado entre os senhores de terra e a Coroa da qual depende econômica e juridicamente.

g) Algumas ordens religiosas, especialmente os Jesuítas, empenhados na prática de uma igreja supranacional, cumprem o projeto das missões junto aos índios. Projeto este que passaria a exercer-se às margens ou nas folgas do sistema e a longo prazo sucumbirá sob a pressão dos bandeirantes e à força do exército colonial.

Aos jesuítas restaria a alternativa de ministrar a educação Humanística aos jovens provenientes de famílias abastadas. Antes que isso ocorresse tivemos jesuítas, como Anchieta e Vieira, cada um em seu tempo, que se destacaram por ir além do seu papel de missionário.

Segundo Alfredo Bosi (1995 : 37) no Brasil colônia, dois discursos ocorreram paralelos, mas por vezes tangenciaram-se: o da retórica humanista-cristã e dos intelectuais porta-vozes do sistema agromercantil, os quais, quando postos em confronto, provocaram sentimentos de contradição.

A missão jesuítica deparou-se com momentos de divergência e hostilidade, a cruz e a espada acabaram disputando o bem comum: o corpo e a alma do índio.

“A vocação dos jesuítas radicados na América do Sul de assumir a defesa dos índios manifestou-se cedo e não se limitou ao Paraguai. Testemunha dessa afirmação é a carreira surpreendente do padre Antônio Vieira, que nascido em Lisboa, em 1608 e morto na Bahia oitenta e nove anos depois, dedicou toda uma vida turbulenta, agitada e atormentada por mil provações a defender “seus” índios contra a escravidão e os rigores, ora com o apoio dos reis portugueses, ora em desgraça e condenado ao silêncio. Célebre pregador com tendência a exhibir uma retórica típica de sua época que nos surpreende e, às vezes, nos choca, incansável denunciador dos abusos, ele não recua, como Las Casas, no México, diante dos excessos e contradições. Foi assim que, para proteger os índios, exigiu e conseguiu, em 1680, a introdução de escravos negros no Brasil”. (Jacques Soustelle, 1986)

Sérios confrontos ocorreram no século XVII entre colonizadores e jesuítas no Maranhão e Bahia, onde Antônio Vieira seria parte e testemunha, além de outros locais como São Paulo e a região dos Sete Povos da Missões.

O motivo maior desses confrontos foram os índios. De um lado estavam os “senhores”, do outro os escravos negros ou índios e no meio deles os jesuítas.

A escravidão era uma instituição cujo objetivo era organizar, justificar e legitimar a exploração cruel de seres humanos reduzidos à condição sub- humana, equiparados a mercadorias ou a animais de carga.

Essa instituição era legalizada, possuía leis, normas e regras que definiam e estabeleciam os critérios e procedimentos relativos aos escravos.

Em carta dirigida ao rei D. Afonso VI, Vieira escreveu: “entre todas as injustiças, nenhuma chama tanto ao céu como as que tira a liberdade aos que nasceram livres, e a que não paga o suor aos que trabalham...”

As injustiças, as quais se referia eram os “dois pecados” da colônia brasileira, que acabariam por acarretar, segundo ele a ruína do próprio reino português, como castigo do céu.

Continuando sua argumentação contra o “cativeiro injusto” dos índios, percebendo talvez que a liberdade é indivisível, Vieira evocava também o cativeiro dos negros. Ele via a derrota de D. Sebastião na África como um castigo devido às injustiças cometidas pelas primeiras expedições portuguesas que aprisionaram e escravizaram os negros em outra parte da África, nos primeiros anos do século XV.

Referindo-se novamente à escravidão dos índios do Maranhão, continua na mesma carta:

“As injustiças e tiranias que se tem executado nos naturais destas terras (os índios) excedem muito as que se fizeram na África. Em espaço de quarenta anos se notaram e destruíram por esta costa e sertões mais de dois milhões de índios, e mais de quinhentas povoações como grandes cidades, e disto nunca se viu castigo”.

Na opinião de Vieira, “disto nunca se viu castigo”, porque nem o rei de Portugal, nem os que governavam a colônia brasileira em seu nome cumpriam devidamente com suas obrigações, de fazer respeitar a lei de proteção aos índios e de castigar os “violadores dela”.

Os jesuítas do norte envolvidos na defesa dos índios não puderam executar o seu plano de aldeamento, como as Missões do Sul. Em 1653 foram ordenados pelo capitão-mor a restringir seu trabalho ao ensino de “Doutrina e Latim”. Vieira apelou à Coroa e obteve regimento propício à ação dos missionários. No entanto, pouco tempo depois (1661), os colonos os expulsaram aos gritos de “fora urubus”, obrigando-os a voltar a Portugal.

Em 1662, em Lisboa, Vieira prega importante sermão à Rainha regente de Portugal - o Sermão da Epifania. Os conflitos políticos da Corte portuguesa, o deixam em posição desfavorável, e desta vez seu poder de persuasão não foi o mesmo. O missionário não obtém o mesmo favor que obtivera de D. João IV, a nova lei promulgada impõe uma rígida separação entre as atividades temporais e espirituais, cabendo aos missionários apenas o exercício desta.

A Coroa e os colonos podiam ser convencidos do erro da escravidão, mas esta convicção colidia com outra, a que lhes afirmava que só haveria enriquecimento através dela. Ciente disso Vieira, em certo momento de sua homilia, une argumentos universais com o discurso particularista que visa atender o acordo inicial feito com os colonos, para tanto vale-se da memória de um antigo acordo fundado na definição estranha de cativo lícito.

“Não é minha tenção que não haja escravos, antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da de minha proposta, que se fizesse, como se fez uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarasse, como se declararam por lei (que lá está registrada) as causas do cativo lícito”.

A proposta à qual se refere, havia possibilitado uma fase de convivência entre o colono senhor de terras e os missionários, o que foi essencial para sua sobrevivência política e permitiu a continuação da luta contra a escravização dos índios. De acordo com tal proposta, os “escravos da cidade”, que serviam diretamente aos colonos, por terem sido capturados de má-fé, poderiam deixar o cativo se assim o desejassem, e ir para as aldeias do rei, ou seja, as missões jesuítas aprovadas pela Coroa. Todos que habitavam nessas aldeias eram considerados livres. Quanto aos índios que viviam nos sertões só poderiam ser presos aqueles que já estivessem cativos de tribos inimigas e na iminência de serem mortos. Os colonos os libertariam trazendo-os à cidade como escravos numa ação denominada “operação resgate”. Os prisioneiros “índios de corda”, seriam submetidos a um julgamento por autoridades civis e religiosas, e conforme o julgamento iriam para cidade os cativos em guerra considerada justa, e para as aldeias os demais, que deveriam lá viver seis meses por ano; os outros seis meses seriam reservados para tratarem de suas lavouras e famílias.

Assim Vieira deslocava o eixo da discussão para o conceito de “guerra justa” como uma forma de contornar o problema de licitude, ou não, do cativo. Da distinção sofisticada de cativo lícito e ilícito infere-se que, mesmo sendo o cativo a privação total da liberdade, se for legal é bom, é aceitável.

O topos aqui evocado é “O legal é aceitável”, mesmo que seja injusto e desumano. Analisarei isso no capítulo 3.

O objetivo de Vieira em todos os sermões que tratavam da defesa dos nativos era convencer o colono- o mais forte, a poupar o índio- o mais fraco. (Bosi : 136)

4. ESCRAVIDÃO NEGRA - O PONTO DE CONTRADIÇÃO

Segundo Magno Villela, a escravização de indígenas concorria com a venda de negros e restringia seu mercado, o que fez com que os traficantes de africanos apoiassem as orientações dos jesuítas. Estes recomendaram de modo explícito a introdução de africanos como forma de evitar a escravização dos índios, além do que a Companhia de Jesus encheu de escravos negros seus próprios estabelecimentos econômicos. Do ponto de vista estatal, convinha à Coroa a preservação da massa indígena como forma de manter seu domínio e defender-se contra a cobiça de outras nações, no entanto, oscilou em meio a esta disputa, cedendo ora aos colonos escravizadores de índios e ocupantes de sua terras, ora aos jesuítas e traficantes de africanos. A própria Coroa tinha grande interesse na receita que a importação de negros lhe propiciava, através da prática direta do tráfico ou pela cobrança de impostos.

Esse comportamento da Coroa portuguesa em relação à escravização de nativos africanos resultou numa sociedade escravista. Mesmo sendo a escravidão legalmente regulamentada, as leis não eram iguais para os índios e negros. Havia uma espécie de consenso de que a escravidão negra era natural. Encontravam razões até mesmo na Bíblia, como a maldição de Noé contra seu filho Caim, condenando seus descendentes a serem “os escravos dos escravos”(Gênesis IX, 25), maldição supostamente estendida aos negros da África, e até na aversão pela cor negra da pele dos africanos.

A questão da escravidão negra é abordada nos sermões de Vieira sobre a devoção do Rosário, mais precisamente os sermões XIV, XVI, XX, XXVII e XXXVII.

Os argumentos de Vieira para a defesa dos africanos são bem diferentes. O orador tece uma “teia” de analogias que direciona a argumentação para a aceitação da escravidão como meio de chegar a Deus.

No sermão XIV do Rosário, pregado à irmandade de pretos de um engenho baiano de 1633, a linguagem da identificação da vida do escravo com a Paixão de Cristo assume maior força, já que os interlocutores são os próprios escravos.

O pregador sabia que não poderia prometer nenhuma felicidade temporal a quem vivia em tão miserável situação. Numa linguagem branda, exortou os escravos negros à conversão e à prática dos preceitos cristãos, sob a pena de condenação eterna, numa prova de que os negros eram homens capazes das mesmas obrigações de consciência religiosa que pregava aos brancos. Para ele, a diferença estava no "estado", condição, ou fortuna, dos senhores e dos escravos negros. Os primeiros tinham por onde usufruir as felicidades temporais, os segundos, não. O papel de Vieira era pregar para a consolação dos escravos negros, acenando-lhes uma "alforria celestial". Segundo ele, os negros deveriam suportar as humilhações e injustiças nesta vida, à semelhança de Cristo, como promessa de bem-aventurança futura.

No sermão XXVII do Rosário, Vieira citando Sêneca e São Paulo, diz que a alma é a melhor parte do homem, é "a metade interior e nobilíssima" que não pode ser escravizada porque o Deus salvador a resgatou para sempre enquanto o corpo é "a metade exterior e mais vil", e é a parte do homem que os "senhores temporais" sujeitam ao seu domínio e à escravidão. Essa escravidão não é vontade de Deus, mas resultado da força e falta de razão dos próprios homens, segundo Vieira, Cristo é redentor das almas, e não da servidão dos corpos, "porque para libertar do cativeiro dos homens, bastavam homens; para libertar do cativeiro do Demônio e do pecado, é necessário todo o poder de Deus".

Bastam homens para libertar os corpos do cativeiro dos homens? No entanto, Vieira nunca escreveu a palavra "abolição", nem qualquer conclamação à rebeldia dos escravos negros contra a injustiça da escravidão. A única "carta de alforria" que Vieira lhes oferecia era a que libertava suas almas do cativeiro do Demônio e do pecado.

Em relação à rebeldia dos negros, Vieira era radical; não admitia. Em carta datada de 1691, o velho missionário indica cinco razões para justificar porque os jesuítas não deviam ir até o Quilombo de Palmares, onde se agrupavam negros fugitivos.

A quinta e mais forte razão é que, por serem escravos “rebelados”, estavam “em pecado contínuo e atual”: os escravos deviam serviço e obediência aos seus senhores, e a rebeldia era vista como crime e pecado.

Na mesma carta sugere que o único meio eficaz para fazer cessar a rebelião do Quilombo dos Palmares é que o rei e os senhores dos escravos rebelados, deviam conceder-lhes “espontânea, liberal e segura liberdade”, e deixá-los viver onde estavam, tal como “os outros índios e gentios livres” viviam em sua aldeias. Mas em seguida contrapõe: “Porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam logo a outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo!”

Sem os trabalhos forçados dos escravos não haveria Brasil, pois eles eram “os pés e as mãos” dos senhores de engenho. Mesmo condenados pela lógica escravista, a viver e morrer numa condição injusta, os escravos deviam pelo menos ser tratados com “humanidade” por seus senhores. Segundo Vieira, os corpos dos escravos um dia também ressuscitariam para o segundo e novo nascimento na eternidade celestial. Enquanto o dia da libertação pela morte não chegava, os negros deveriam “sofrer com muita paciência”. O que não se podia tolerar era a rebeldia, pois o surgimento de outros Palmares significaria “a total destruição do Brasil”.

Envolto nessas contradições, mas movido pelo sua consciência, não podia deixar de protestar contra as injustiças cometidas contra os escravos. Mesmo assim o missionário recuou ante o obstáculo da libertação dos corpos-escravos.

Para Bosi (1995), o paradigma da Paixão vem torcido por um viés resolutamente ideológico. “A cruz, que humanizava o Redentor e hipostasiara a oblação de Jesus na pena do cativo, acaba sendo interpretada como sinal de um sacrifício válido em si mesmo, propiciatório por si mesmo, em aberta oposição a todo o relato evangélico, que acusa a farsa do julgamento, a violência da sentença, a hipocrisia dos fariseus, a impiedade dos saduceus, a boçalidade da massa exigindo a crucificação do inocente, enfim a covardia de Pilatos ao entregar a fúria dos sacerdotes e dos esbirros um homem de quem dissera não ter nele encontrado culpa alguma”.

(idem, p. 148)

Antônio Vieira teve, sendo pregador e escritor, uma linha de conduta entremeada de convicções, interesses e contradições. Conciliar interesses religiosos e econômicos talvez tenha sido a maior das batalhas por ele enfrentadas, e com certeza o que o levou a essas contradições, foco de nosso estudo.

5. DIALÉTICA E ARGUMENTAÇÃO

A noção Aristotélica de dialética ressurgiu renovada em nosso século, mesmo tendo sido suas implicações gradativamente ignoradas ao longo da trajetória da filosofia ocidental.

O termo dialética teve seu sentido alterado em Hegel, no século XIX, para as contradições inerentes ao movimento de negação interna em que se manifesta o Espírito.

Analisando a obra literária do Pe. Antônio Vieira, podemos nos aproximar do sentido de dialética concebida por Aristóteles como a arte de raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas. Sendo um dos homens mais cultos de seu tempo, Vieira soube usar de outro conceito aristotélico para se fazer ouvir – a retórica.

Seus sermões podem ser considerados dialéticos, pois seu raciocínio é considerado paralelo ao raciocínio analítico, mas sem deixar de visar a adesão dos espíritos, idéia essencial para as teorias antigas da retórica.

Historiadores, críticos literários e outras autoridades no assunto, reconhecem o domínio que Vieira tinha de arte de falar em público de modo persuasivo. Para deixar claro o caráter persuasivo do discurso vieriano, há que se fazer uma referência ao filósofo Perelman (1996), quando este diferencia o ato de convencer do ato de persuadir: o primeiro dirige-se exclusivamente à razão, através de um raciocínio lógico e provas objetivas; sendo capaz de atingir um “auditório universal”, possui caráter puramente demonstrativo e atemporal; já o segundo procura atingir a vontade e o sentimento do(s) interlocutor(es), através de argumentos plausíveis ou verossímeis e tem caráter ideológico, subjetivo, temporal, dirigido a um auditório particular, levando-o a fazer inferências que podem conduzi-lo à adesão aos argumentos apresentados.

Para Perelman, persuadir é mais do que convencer, já que a convicção é apenas a primeira fase que leva à ação.

Para, supostamente, se separar convicção e persuasão, os critérios utilizados são fundamentados numa decisão que pretende isolar de um conjunto, certos elementos racionais. Esse isolamento incide, às vezes, sobre os próprios raciocínios; tal silogismo, mesmo ocasionando a convicção, não ocasionará a persuasão, “mas falar assim desse silogismo significa isolá-lo de todo um contexto, significa supor que suas premissas existem no espírito independentemente do resto, significa transformá-las em verdades inabaláveis, intangíveis”. (Perelman. 1996 : 30)

No caso de Vieira, por exemplo, os colonos podiam ser convencidos do erro da escravidão, mas esta convicção colidia com outra, a que lhes afirmava que só haveria enriquecimento através dela. Assim Vieira se viu obrigado a sugerir que mais negros fossem trazidos da África e a colocar-se contra a fuga e rebeldia dos negros, com o intuito de evitar que “seus” índios fossem escravizados em massa. Portanto, conforme Perelman, “a concepção daquilo que constitui a convicção que pode parecer baseada numa diferenciação dos meios de prova ou das faculdades postas em jogo, o é também, muitas vezes, no isolamento de certos dados dentro de um conjunto muito mais complexo”. (idem, ibidem : 31)

O discurso de Vieira, essencialmente persuasivo, atingia a vontade, envolvendo subjetividade, sentimentos, temporalidade, conquistando a adesão dos ouvintes.

Este estudo, após o tri-centenário da morte desse renomado orador, pretende, retomando Perelman e também a teoria dos topoi, analisar uma argumentação voltada para a ação sobre os espíritos por meio do discurso – a retórica, mas à luz de teorias lingüistas modernas elaboradas por semanticistas e lingüísticas preocupados com o relacionamento entre o homem e a linguagem enquanto representação do mundo, bem como sua interação social na e pela linguagem.

Nosso principal objetivo é analisar semanticamente como e se ocorre a contradição de Vieira no que se refere à questão da escravidão de negros e índios, já que pela máxima do cristianismo, da qual é porta-voz, todos os homens são iguais perante Deus.

Para a realização deste estudo nos valeremos dos estudos semânticos de Ducrot e Anscombe, relativos à argumentação.

A argumentação, na retórica, pode ser tomada como um modo de convencer alguém sobre a verdade de certos fatos ou a necessidade de tomar certas atitudes. A questão da persuasão na retórica, de modo geral, se dá entre falante e auditório, usando a linguagem como instrumento.

Ducrot e Anscombe tratam a argumentação como uma relação de linguagem, de significação. Um argumento não é algo que indica um fato que possa levar a uma conclusão, mas um enunciado que, ao ser dito, por sua significação, leva a uma conclusão, ou seja, argumentar é dar diretividade ao dizer.

Nessa perspectiva, o futuro textual possível é indicado pelas relações de orientação argumentativa. Assim, argumentar é conduzir o texto para sua finalidade. Essas relações são previstas na língua, o que equivale a dizer que não se considera que a orientação argumentativa diga respeito a uma intenção do falante, mas que um enunciado representa uma diretividade própria da língua, e que a língua deve conter a argumentatividade, como elemento fundamental de significação.

Para Ducrot e Anscombe, a orientação argumentativa é considerada como um implícito que se dá como dito.

Em estudos mais recentes, Ducrot formula essas idéias retomando o conceito aristotélico de *topos*: lugares de argumentação, de algum modo, organizados pela língua. Lugares que definem a perspectiva a partir da qual se argumenta. Segundo Ducrot e Anscombe, a diretividade argumentativa se sustenta nesses *topoi*. É preciso considerar, para o tratamento da argumentação, um lugar para a tomada de posição do sujeito da enunciação. Assim, a partir da introdução do conceito de *topoi*, a argumentação deixa de ser só um conjunto de relações de orientação argumentativa.

Na perspectiva da Semântica Argumentativa, os enunciadores convoca os topoi a partir dos quais se argumenta. Desse modo o externo à língua – topoi, funciona na enunciação convocado pela língua.

5.1. A TEORIA DE TOPOI - OS OPERADORES

Neste capítulo pretendo iniciar um estudo semântico dos sermões de Antônio Vieira, a partir de uma teoria recente da lingüística, a qual utiliza o conceito de gradualidade dos predicados – a teoria dos topoi. Para tanto, neste capítulo, tecerei algumas considerações gerais sobre a mesma para, posteriormente, analisar alguns enunciados, recortados desses sermões, à luz da referida teoria.

A teoria da Argumentação (e dos topoi), procura distanciar-se das teorias semânticas fundamentadas na noção lógica de condições de verdade, como a formulada por Frege, por não conceber o sentido das palavras como simples descrição de um objeto, com predicados que possam ser verificados por meio de testes de valor de verdade.

De acordo com a teoria dos topoi (argumentação), a descrição de um objeto não tem por objetivo uma melhor identificação desse objeto, mas propiciar uma argumentação a respeito do mesmo. Dessa forma conceitua o valor das palavras segundo uma orientação discursiva com implicações de sentido determinadas pela seleção lexical. Quando Vieira compara os engenhos da Bahia ao inferno, para ameaçar os colonos, não pretende fazer uma descrição do inferno bíblico, mas relacioná-lo à noção negativa de dor e sofrimento. O objetivo principal de Vieira ao proferir enunciados desse tipo é persuadir os colonos a não condenar os negros ao “inferno” dos engenhos para que não sejam condenados ao verdadeiro inferno. Assim não importa se tais enunciados são verdadeiros ou falsos, mas que visam convencer seus interlocutores por meio desses enunciados que se caracterizam por serem essencialmente persuasivos, não descritivos.

É importante ressaltar que, a teoria dos topoi abrange também o uso literal da língua e não apenas construções metafóricas ou símiles, tão comuns no discurso de Vieira. Ducrot e Anscombe lançaram a hipótese de que as frases de uma língua possuem uma força ou valor argumentativo, mesmo no sentido literal.

Daí a teoria dos topoi, uma proposta da semântica argumentativa que orienta e delimita possibilidades argumentativas. Estuda, também, a força argumentativa de um enunciado por meio da influência que exercem sobre eles os operadores argumentativos.

Para melhor compreensão da teoria, faz-se necessário rever o conceito de operador argumentativo lançado por Ducrot: Para um morfema X ser considerado O.A (operador argumentativo), três condições são necessárias:

- (1) Pode-se construir a partir de P uma frase P' pela introdução de X em P., o que pode fazer-se pela adição ou pela substituição acompanhada, eventualmente, de certas modificações sintáticas.
- (2) Um enunciado de P e um enunciado de P' têm valores argumentativos diferentes, em uma situação de discurso determinado.
- (3) A diferença argumentativa não pode ser considerada como uma diferença factual entre as informações fornecidas, na situação de discurso considerada pelos enunciados de P e P'.

Citando o exemplo padrão dado por Ducrot, temos:

- (1) P: Pedro trabalhou pouco
- (2) P': Pedro trabalhou um pouco

'Pouco' é um O.A. em relação à frase P já que as três condições são satisfeitas:

- (1) Pode-se construir uma frase P' – "Pedro trabalhou pouco" substituindo um pouco por pouco em P.
- (2) Não são as mesmas argumentações que tornam possíveis, em determinada situação, um enunciado de P e um enunciado de P'.
- (3) Não se pode derivar esta diferença argumentativa entre os enunciados de uma diferença informativa que possa existir entre eles.

Os advérbios 'pouco' e 'um pouco' são operadores argumentativos em relação ao verbo trabalhar, já que transformam ou delimitam as conclusões dos enunciados em que aparecem. Quando Ducrot e Anscombe apresentaram a primeira forma da teoria da argumentação, tomaram como evidente a idéia de que a força argumentativa de um enunciado A deve ser definida como o conjunto dos enunciados c^1, c^2, \dots etc. que podem aparecer como conclusão de A. Desse modo a força argumentativa de P' "Pedro trabalhou um pouco" consistiria no conjunto dos enunciados que podem eventualmente lhe ser encadeados por conectivos (implícitos ou explícitos). A partir daí temos a definição de O. A. e a terceira condição que esta definição comporta: "X é um O. A. se um enunciado de P e um enunciado de P' (onde $P' = P + X$) permitem conclusões diferentes – diferença impossível de derivar de sua oposição no nível factual" (Ducrot, 1989 : 20–1)

Considerando a argumentatividade como o conjunto das conclusões possíveis em relação aos enunciados (1) P e (2) P', é perfeitamente possível encadear tanto com P, quanto com P' a conclusão "Pedro será aprovado no exame ". Tudo depende do que se considera como a melhor razão para o êxito; se o trabalho, toma-se P' como argumento, mas se se pensa que o trabalho leva ao fracasso, por algum motivo, o argumento será P.

Se as possibilidades de argumentação não dependem somente dos enunciados tomados por argumentos e conclusões, mas também dos princípios dos quais se vale para colocá-los em relação, como formular a diferença presente nas argumentações que, a partir de 'pouco' e 'um pouco', levam à mesma conclusão? A solução encontrada por Ducrot, a princípio, foi alargar o conceito de "situação de discurso" de modo a incluir nela os princípios argumentativos utilizados. Assim, pode-se dizer que concluindo de P e P' o fracasso de Pedro, colocamo-nos diante de duas situações de discurso: uma comportaria, como pano de fundo ideológico, a crença de que o trabalho leva ao êxito, a outra, a crença de que leva ao fracasso. No entanto Ducrot não considerou essa solução defensável, segundo o autor, a dificuldade surge do fato de que um falante pode considerar ao mesmo tempo o trabalho como fator de

fracasso e de êxito. Quando se utiliza '*pouco*' para concluir o fracasso, mobilizamos dentro de um "universo de crenças", uma idéia específica, assim como quando utiliza-se '*um pouco*', mobilizamos outra idéia, ambas pertencendo à nossa situação de discurso.

Quanto ao uso de *pouco* e um *um pouco* no discurso, atualiza-se um negligenciando-se o outro, mas o outro continua existindo potencialmente.

A "situação de discurso" em jogo não é exterior ao enunciado e ao discurso, mas sim interna e faz parte de seu sentido (sentido visto como uma representação da enunciação apresentada pelo próprio enunciado). Visando esclarecer essa idéia, Ducrot elabora uma segunda forma da teoria da argumentação. Começou ampliando o conceito de argumentação, desvinculando-o dos enunciados na sua totalidade, mas ligando aos elementos semânticos que constituem seu sentido.

O semantista supôs que a relação entre argumentos e conclusões não é direta, mas intermediada por princípios gerais, ou topoi. Um topos é o ponto de transição da argumentação para a conclusão e constitui instrumento que permite proceder as operações argumentativas em língua natural. Para exemplificar, imaginemos o seguinte diálogo:

X : Vamos ao teatro ver a peça em cartaz?

Y : Eu já vi.

A resposta dada por Y indica um fato que, como tal é suficiente para apoiar uma conclusão negativa que não é explícita, fato que se torna compreensível se aceitarmos o topos que afirma que o fato de já ter assistido a um espetáculo é razão para não assistir outra vez. Nesse caso *r* está implícito, e ao mesmo tempo é levado em conta. No entanto, se Y tivesse respondido "eu já vi, mas terei prazer em rever", nesse enunciado reencontrar-se-ia o mesmo argumento e do diálogo precedente ("e = o fato de Y já ter visto o filme"). Por outro lado, e é ainda argumentativamente orientado para *r*, ou seja, para a refutação da proposição (relembremos que para Ducrot, uma seqüência "*p* mas *q*" implica que *p* veicula um conteúdo dirigido para a conclusão inversa, e que o locutor conclui, no discurso que ele sustenta, a partir

de **q** e não de **p**). A diferença essencial entre os dois diálogos é que, no segundo, o locutor, admitindo a orientação de **e** para **r**, recusa levar em conta esta conclusão. Pode-se dizer que a conclusão **r** é ao mesmo tempo implícita e não levada em conta.

A orientação de **e** para **r** deve estar fundamentada em um princípio argumentativo, ou seja, em um "topos".

5.2. PROPRIEDADES DOS TOPOI

Topos é, para Ducrot, um princípio argumentativo que possui três propriedades básicas:

1º **UNIVERSALIDADE** – Um topos deve ser universal, ou seja, comum, compartilhado. Os topoi não representam verdades logicamente necessárias, ou afirmações empíricas, mas apenas princípios gerais de valoração e expressão de atitudes. Estando no nível da doxa, não da episteme, devem ser necessariamente aceitos por uma comunidade lingüística ou grupo de locutores, condição necessária para que os topoi funcionem na argumentação.

Por essa característica entende-se que um topos deve ser compartilhado por uma comunidade lingüística a qual pertença tanto a quem realiza a demarche argumentativa – a fonte – quanto àquele a quem ela é proposta – o alvo. No caso de um encadeamento do tipo “A --- } C” – “O tempo está bom, vamos à praia”, é possível o calor ser justificativa para se ir à praia supondo-se que a pessoa a quem se fala admite uma regra que permite a idéia de que o calor faz a praia agradável, caso contrário o argumento não conduziria a nenhuma conclusão. Para que um topos funcione na argumentação é imprescindível a aceitação deste por um conjunto de locutores. Aceitar um topos não significa concordar com ele, mas reconhecer a possibilidade de se fazer certos encadeamentos argumentativos a partir dele.

A argumentação se torna coercitiva devido ao caráter compartilhado dos topoi, pois “admitir la conclusion es un hecho que se presenta como necesario cuando argumentamos. La conclusion se hace porque está baseada en una creencia compartida por una multitud de personas” (Ducrot, 1989 : 103). O topos tem a força de um lugar – comum, e o locutor que o utiliza o faz pressupondo que os interlocutores reconheçam essa força.

2º **GENERALIDADE** – O caráter geral dos topoi constitui a segunda característica desta teoria. O princípio da generalidade deve ser reputado válido, além da situação na qual é

aplicado, para um grande número de situações análogas. Esta generalidade decorre imediatamente da “universalidade”, ou seja, do caráter comum, compartilhado dos topoi.

Quando alguém afirma já ter visto um determinado filme, ao ser convidado para ir ao cinema, não utiliza o topos “o fato de já ter visto um espetáculo como razão para não vê-lo novamente” como válido apenas para esse determinado filme, mas para qualquer espetáculo. Moura (1993 : 94) refere-se ao mesmo exemplo relacionando-o à lógica de Frege, segundo ele “tudo se passa como se o topos quantificasse como um quantificador universal a variável “espetáculo”, “para todo e qualquer espetáculo já visto, ele não deve ser visto de novo”.

Para Ducrot, argumentar significa inserir um determinado estado de coisas, sobre o qual se fala em certo momento, numa categoria mais ampla. Portanto se o princípio deve ser admitido antes mesmo da aplicação que se faz dele, é necessário que ele valha para as outras situações diferentes daquela à qual é aplicado, condição para que seja considerado válido. Desde que se argumenta a propósito de um caso particular, deve-se fazer entrar este caso em uma categoria.

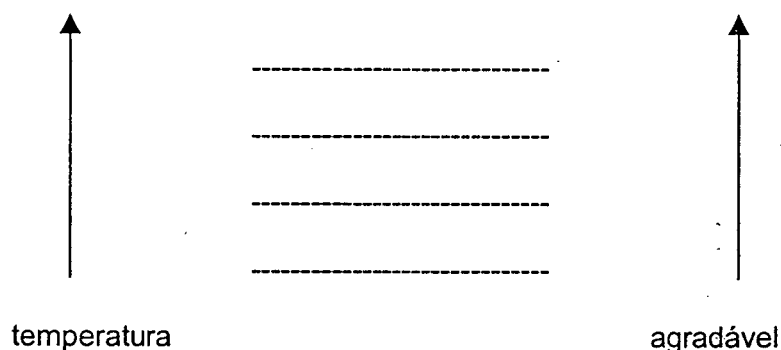
Se ao ser convidado, em outra ocasião, para ir ao cinema o interlocutor responder afirmativamente alegando que o filme é muito bom, isso não representa a invalidade do caráter geral dos topoi, mas uma mudança para o topos: “Se um espetáculo é bom, deve ser visto de novo”, aplicando-o como se ele fosse naturalmente universal, do mesmo modo que o fizera quando recusou o convite.

A argumentação tem por objetivo apresentar argumentos que justifiquem atitudes de valoração em relação ao mundo. Desse modo, a recusa do convite num dia e a aceitação no outro, é justificada pela utilização de diferentes topoi, dependendo do momento em que ele é utilizado.

3º GRADUALIDADE – A terceira característica, e para Ducrot a mais importante é a que sustenta a idéia de que os topoi que asseguram a passagem de e a r são de natureza “gradual”.

Os topoi relacionam duas escalas, duas gradações, entre as quais estabelecem uma correspondência que os matemáticos qualificam de “uniforme” /Monotone/. Tal metáfora serve para dizer que quando se percorre uma das escalas, percorre-se também a outra, e que o sentido no qual se percorre uma implica um certo sentido para o percurso na outra, ou seja, todo o topos considera dois predicados P e Q que os objetos podem satisfazer segundo o mais e o menos, pode-se dizer que “a é mais P que b”, ou “c é mais Q que d”. Por outro lado, o topos estabelece a hipótese de que uma variação na propriedade P (aumento ou diminuição) implica, se no mais todas as outras condições se mantêm, uma variação na propriedade Q – a correlação entre o sentido da variação P e o sentido da variação de Q sendo sempre a mesma.

Retomando o exemplo “Está fazendo calor, vamos à praia”, e a interpretação deste a partir do topos “o calor torna a praia agradável”, esse topos volta a colocar em uma escala das temperaturas e uma escala do agradável.



O esquema acima pressupõe que os graus de temperatura compõem uma escala inscrita na própria língua e que os topoi são sensíveis aos argumentos situados nessa escala, o que revela o caráter gradual dos topoi. Desse modo teríamos para o exemplo citado o topos: “quanto mais calor, melhor o passeio”. Assim 18° é um argumento mais forte que 16°, sendo ambos direcionados para a mesma conclusão.

Ducrot previu ainda a possibilidade de que nenhuma pessoa sensata admitiria a proposição geral “sejam X e Y duas praias quaisquer. Se está mais quente em X que Y, então é

mais agradável banhar-se em X que em Y". Se a praia X está poluída ou nela há tubarões, banhar-se nela certamente será menos agradável que em outra. Nesse caso há a possibilidade de dizer: "Certamente está mais quente em X, mas há um esgoto nas proximidades". Essa dificuldade não é decisiva, já que o autor fala do valor argumentativo dos elementos semânticos, ou ainda, em termos de polifonia, dos pontos de vista argumentativos atribuídos aos enunciadores, não ocupando-se diretamente do valor argumentativo dos enunciados. É o enunciador cujo ponto de vista está expresso no segmento que precede, que convoca o topos em questão.

"Para ele, só conta o calor, ou, mais exatamente, ele não considera senão o calor: é o que tentei expressar utilizando, na minha formulação de topos, uma cláusula restritiva" "se no mais as outras condições se mantêm". Cláusula que não tem em si mesma muito sentido – como todas as coisas poderiam permanecer iguais? – e que serve somente para indicar o problema.
(Ducrot : 1989)

O caráter gradual dos predicados que intervêm nos elementos semânticos com o papel de argumentos justificam, segundo o autor da teoria, a natureza gradual atribuída aos topos. Em argumentos do tipo "faz calor", "Pedro é inteligente", sabe-se que tanto calor, quanto inteligência, são graduais no sentido em que implicam a possibilidade de comparações em termos de mais e de menos": Faz mais calor aqui do que lá", "Pedro é mais inteligente que Paulo".

Para Ducrot é inconcebível que não haja uma espécie de homogeneidade entre o predicado utilizado nos topos e o que intervêm no argumento. Assim o topos mobilizado para o primeiro exemplo, implica que um grau de calor superior tornaria a praia mais agradável.

Uma segunda justificativa diz respeito à possibilidade de apresentar como argumentos, encadeando-se pelo conectivo '*até mesmo*', duas indicações que pertençam, em virtude de seu

estatuto na língua, a uma gradação intrínseca. As indicações numéricas, por exemplo, como no seguinte caso:

“Faz 16°, talvez até mesmo 18°, vamos passear”

(Ducrot apud Moura : 1996 . 101)

Para esse exemplo Ducrot aponta as hipóteses:

- (1) O movimento argumentativo em questão repousa sobre um topos do tipo “o calor torna o passeio agradável”.
- (2) O conectivo ‘até mesmo’, serve para ligar dois argumentos orientados para uma mesma conclusão, e dos quais o segundo (18°) é visto como mais forte que o primeiro (16°).
- (3) Se dois argumentos unidos pelo conectivo ‘até mesmo’ pertencem a uma mesma escala lingüística, esse conectivo não somente lhes atribui uma conclusão idêntica, mas também um topos idêntico.

Conclui-se de (1) e (3) que até mesmo aplica aos dois argumentos o topos “O calor torna o passeio agradável”. E se “18°” é um argumento mais forte que “16°” (2), é necessário que este topos seja gradual, ou seja, que admita que “Quanto maior o calor, mais o passeio é agradável”. No entanto, Moura adverte que não podemos interpretar essa sentença recorrendo à noção de conjunto, já que nem todas as temperaturas quentes acarretarão obrigatoriamente um passeio agradável – é de consenso geral que um passeio em temperatura de 45° não seja agradável.

Não podemos deixar de considerar que nem toda a temperatura pertencente ao conjunto das temperaturas quentes, como 45° por exemplo, proporcionará um passeio agradável. Em suma, se um topos, aplicado a dois argumentos, leva a ver um como mais forte que o outro, é inevitável sua gradualidade, a correspondência de gradações.

Pode-se estender essa demonstração ao caso em que o argumento é gradual e ao mesmo tempo não pertence a uma escala lingüística (oposto do que ocorre com argumentos numéricos). Mesmo no caso em que o locutor, objetivando instigar seu interlocutor à desconfiança, diga-lhe “Pedro roubou-me um livro, desconfie dele”, o topos utilizado é gradual, o que significaria “Quanto mais alguém agiu desonestamente, menos se deve confiar nele”.

O mesmo vale para casos em que nenhum outro argumento pode ser mais forte ou menos forte que aquele dado. Por exemplo, se para inocentar alguém de um crime cometido em Paris, utiliza-se o argumento “No momento do crime, ele estava em Versailles”. Se depois de dito isso, toma-se conhecimento de que o suspeito estava mais longe de Paris, ter-se-á a tendência para introduzir a retificação por um ‘até mesmo’: “Na verdade ele estaria até mesmo em Chartres”. O que nos mostra que o encadeamento discursivo está fundamentado no topos gradual “Quanto mais se está longe de um lugar, menos se pode ter feito alguma coisa aí”.

Moura (1996 : 102) cita outro exemplo em que a gradualidade aparece mesmo em topos de que não envolvem uma escala objetiva, como é o caso da grandeza de um homem de estado, a qual não é mensurável, o que não impede que um getulista fanático diga:

“Getúlio Vargas é maior do que Juscelino, ele é até mesmo maior que Charles de Gaulle! Devemos cultivar sua memória”.

A terceira justificativa para a gradualidade dos topoi está relacionada à refutação “mas não o suficiente”. No caso dos exemplos do bom tempo e da praia, dados por Ducrot, imaginemos que o interlocutor replique:

“É verdade, está quente, mas não o suficiente”.

Nesse caso, ao pronunciar o O.A. “mas” o locutor indica que não somente admite o fato de que está quente, mas que ele admite também o valor argumentativo deste fato, ou seja, a validade do topos. Todavia, acrescentando “não o suficiente”, ele se recusa a utilizar esse topos, já que o grau de calor não corresponde àquele que causaria a satisfação desejada por ele. Segundo Moura (1996) a gradualidade da relação entre os predicados quente – agradável é

intrínseca ao próprio funcionamento do topos, e o locutor só aceita tirar a conclusão ('vamos passear') a partir do que ele considera como gradação necessária entre os predicados, o que legitima o uso de "mas não o suficiente".

"Não suficiente" indica o limite, uma descontinuidade: abaixo, o locutor recusa concluir, acima, conclui. Assim o ato de argumentar implica um ponto de vista em termos de conjunto para os argumentos, que ele separa em duas categorias, os que são suficientes e os que não são suficientes para a conclusão.

5.3. FORMAS TÓPICAS

A última razão que justifica a gradualidade dos topoi está relacionada ao conceito de 'Formas Tópicas'. A inserção desse conceito tem por objetivo explicar melhor a utilização dos operadores argumentativos (O A).

Segundo Ducrot, a gradualidade dos topoi permite explicar um tipo de refutação muito comum no uso da língua. Tal modo de refutação seria considerado como um puro ilogismo, como uma confusão entre uma implicação e a implicação recíproca, caso os topoi não fossem considerados graduais mas em termos de conjunto.

O topos é, como já dissemos, um princípio geral que possibilita a passagem de um argumento a uma conclusão. Essa passagem só é possível em função da utilização de um topos específico. Para toda FT (+P, +Q) corresponde a forma conversa (-P, -Q). Quando se diz "se você se esforçar, vence na vida", a FT aplicada é: + Esforço, + Êxito. A forma conversa será - Esforço, - Êxito. No entanto essa relação não é validada pela lógica, já que a implicação $A \rightarrow B$ diz que se A é verdadeiro, B também é, mas se A for falso, B pode ser verdadeiro ou falso. Portanto, $A \rightarrow B$ não é igual a $\sim A \rightarrow \sim B$. Argumentativamente não é assim que funciona, pois argumentativamente as possibilidades são equivalentes. Essas formas equivalentes de representar um topos são as formas tópicas. Moura (1996 : 105.) exemplifica de uma forma bastante esclarecedora o fato de essa equivalência ser logicamente inválida, mas argumentativamente inevitável, mesmo à revelia dos enunciadores que utilizam os topoi: "se num conselho de família um locutor A diz que "João tem 18 anos, não pode emitir opiniões sábias", esse locutor utiliza um topos como "Os jovens não são sábios", cuja forma recíproca seria "Os velhos são sábios", o que infelizmente não é logicamente necessário. Além disso, um outro locutor B, na situação dada, poderia, a partir do que disse o locutor A, afirmar "Então ouçamos Apolônio, que é o mais velho entre nós", o que absolutamente não era a intenção do

enunciador A, que detesta Apolônio (Neste caso, a forma tópica utilizada foi “Quanto mais velho, mais sábio”).

Para entendermos melhor o conceito de formas tópicas, vamos supor que numa argumentação um locutor X tenha tomado como argumento o fato de que, em determinada situação, o predicado A é verificado, e que se tenha dele concluído que, nesta mesma situação o predicado C também é verificado.

No enunciado:

“Pedro estudou (A), será aprovado “(C)”.

O locutor Y pode refutar esse enunciado do locutor X, dizendo:

“Muitas pessoas não estudam, e isso não as impede de serem aprovadas”.

Nessa refutação, “A” não é verificado, no entanto C é perfeitamente verificado. Se o topos fundamentado for visto como conjunto, pode-se dizer que consiste em uma implicação do gênero “Quando A é verificado, C também o é – ou tem chances de sê-lo”. Nesse caso a refutação seria um absurdo lógico, pois envolveria o topos recíproco “Quando A não é verificado C também não é”. Para Ducrot o que explica esta confusão entre uma implicação e sua recíproca, é a retomada da noção de subentendido, baseada numa ‘Lei de discurso’ de exaustividade, a qual equivaleria à Máxima de Quantidade de Grice¹. Uma Lei do discurso permite a passagem da implicação à sua recíproca: “se alguém se coloca na hipótese A para afirmar C é porque ele crê impossível afirmar C fora dessa hipótese”. (In Ducrot, 1990 : 121)

O teórico francês propõe, na atualização da sua Teoria da Argumentação, inspirado nos tópicos de Aristóteles, o uso das “formas tópicas”.

A formas tópicas estão norteadas pelas idéias de que o valor argumentativo está situado num nível semântico por si só, e que o valor argumentativo mobiliza topoi graduais capazes de receberem formas tópicas recíprocas.

Voltando ao problema dos operadores argumentativos *pouco* e *um pouco*, podemos dizer que eles determinam as conclusões possíveis a partir de um enunciado das frases em que aparecem. As mesmas conclusões podem surgir depois de um enunciado contendo um pouco e outro substituindo-se *um pouco por pouco*.

1. MÁXIMA DE QUANTIDADE

- Produz uma contribuição tão informativa quanto é exigido nos objetivos da conversação.

- Não produz uma contribuição mais informativa que o exigido.

- (a) João trabalhou um pouco. Ele terá êxito – TOPOS MORAL
- (b) João trabalhou um pouco. Ele não terá êxito – TOPOS CÍNICO
- (c) João trabalhou pouco. Ele terá êxito – TOPOS CÍVICO
- (d) João trabalhou pouco. Ele não terá êxito – TOPOS MORAL

As conclusões são as mesmas se compararmos (a) e (c), ou (b) e (d) a partir de '*pouco*' e '*um pouco*'. Mas a argumentação não é a mesma, o que é comprovado pela teoria dos Topoi, pois os topoi utilizados são diferentes.

Os encadeamentos (a), (c), (b) e (d) mobilizam dois topoi contrários T_1 e T_2 . Sendo que em (a) e em (d), o topos "moral" T_1 , é que está em questão, já em (b) e em (c) é o topos "cínico" T_2 . Duas formas tópicas podem ser representadas em relação a TOPOS 1. MORAL o trabalho leva ao êxito:

T = trabalho

E = êxito

a) T'_1 : Quanto mais se trabalha, mais se tem êxito.

FT₁ + T, + E UM POUCO

b) T''_1 : Quanto menos se trabalha, menos se tem êxito.

FT₁ - T, - E POUCO

Em relação a T_2 ; temos 2 formas conversas divergentes:

TOPOS 2 CÍNICO 'O trabalho leva ao fracasso'

T'_2 : Quanto mais se trabalha, menos se tem êxito.

$FT_2 + T_1 - E$ UM POUCO

T''_2 : Quanto menos se trabalha, mais se tem êxito.

$FT_2 - T_1, + E$ POUCO

O conceito de formas tópicas possibilita a formulação de um novo conceito de operadores argumentativos (O.A), ligado ao funcionamento dos topoi. Pela nova teoria os O.A são definidos em termos das restrições que eles estabelecem em relação aos topoi. Desse modo o O.A 'um pouco' é definido pela forma tópica:

"Quanto mais P, mais (ou menos) Q".

+P +Q (- Q)

Os predicados P e Q, são ligados por um topos determinado. Já 'pouco' define-se pela forma tópica:

"Quanto menos P, mais (ou menos) Q.

-P +Q (-Q)

Podemos formalizar a relação entre topoi e formas tópicas da seguinte maneira:

Topos ₁	Topos ₂
$FT_1 + T, + E$	$FT_2 + T, - E$
$FT_1 - T, - E$	$FT_2 - T, + E$

Segundo Ducrot (1989 : 37) "do ponto de vista da frase, o O. A. é descrito com auxílio de uma condição sobre as FT que autoriza. Tal condição permite determinar, no nível do enunciado e considerando a conclusão escolhida, o topos convocado".

Dessa forma, os operadores argumentativos '*pouco*' e '*um pouco*' mobilizam diferentes formas tópicas em relação aos topoi utilizados. O que pode ser sintetizado no seguinte quadro:

Encadementos	Argumentos	Topoi	Formas Tópicas	Conclusões
(a)	Trabalhar um pouco	T ₁	T ₁ '	êxito
(b)	Trabalhar um pouco	T ₂	T ₂ '	fracasso
(c)	trabalhar pouco	T ₂	T ₂ ''	êxito
(d)	trabalhar pouco	T ₁	T ₁ ''	fracasso

A nova definição de operadores argumentativos liga-os à gradualidade dos topoi, já que é essa gradualidade que permite formular as formas tópicas que definem os O.A

5.4 - OS TOPOI INTRÍNSECOS AO LÉXICO

Algumas noções da Teoria dos Topoi sofreram alterações desde sua elaboração, entre elas a idéia de que o processo argumentativo se aplica só a frases. Ao contrário do que a teoria propunha anteriormente, ele ocorre também no âmbito do léxico (substantivos, verbos, adjetivos...).

Esses predicados lingüísticos, aqui definida como o conjunto de itens com carga lexical, delimitam as possibilidades de encadeamento e de orientação discursiva e argumentativa.

No modelo padrão da Teoria da Argumentação, um O.A alterava a orientação argumentativa do enunciado, enquanto que pela teoria dos topoi, um O.A, considerado no enunciado, exige uma determinada forma tópica. Em ambas as definições, um O.A é aplicado a uma frase, a qual funciona como argumento que direciona para determinadas conclusões.

No exemplo já citado (Ele estudou, será aprovado), a forma tópica mobilizada é “quanto mais se estuda, mais se tem êxito”. O topos envolvido nesse caso deriva da relação do termo *estudo* com um feixe de topoi, ou seja, um grupo de palavras ligadas à sua significação. A palavra ‘estudo’ estaria, portanto, diretamente ligada às palavras ‘esforço’, dedicação, êxito, sucesso... Podemos dizer que há um sentido prefigurado no termo “*estudo*” que o relaciona a um conjunto de topoi.

Os topoi lexicais, definidos a partir da noção de feixe de topoi possibilitam, na teoria, uma espécie de delimitação do sentido das palavras, sentido esse concebido a partir de um conjunto de topoi.

5.5. A HETEROGENEIDADE ENUNCIATIVA

Todo discurso é heterogêneo. A heterogeneidade discursiva constitui a relação do discurso consigo mesmo e com seu exterior.

Vieira, como seguidor de uma Tradição Cristã, nela buscou a inspiração e os exemplos para muitos de seus sermões. No século XVII, teólogos e pregadores tinham de conhecer e estudar textos considerados indispensáveis ao entendimento e transmissão da doutrina cristã. Esse procedimento era parte da chamada "ortodoxia" católica. Dentre esses textos estão principalmente as Sagradas Escrituras.

Mesmo não pretendendo desobedecer às regras da Igreja, Vieira não se limitou a repetir, como vimos na citação acima, os textos Sagrados. No Sermão da Conceição Imaculada da Virgem Maria (data de pregação desconhecida), afirma:

"... todo o estudioso doutor nas Escrituras é semelhante (diz Cristo) ao Pai de família rico, o qual tira do seu tesouro o novo, e o mais velho. Assim o farei hoje (...). Dos tesouros da Teologia e da Escritura suporei na matéria presente o velho, e verei se posso dizer o novo."

A intertextualidade e a polifonia, tão marcantes na obra sermonária de Vieira, comprovam a presença do outro como constitutivo de todo e qualquer discurso.

Dos muitos fenômenos que marcam a heterogeneidade enunciativa, nos ateremos à intertextualidade, à polifonia, ao discurso relatado-direto ou indireto e à argumentação por autoridade, por serem esses os mais relevantes no que se refere ao nosso trabalho.

De acordo com Koch (1998) "A intertextualidade stricto sensu ocorre quando, em um texto, está inserido outro texto (intertexto) anteriormente produzido, que faz parte da memória

social de uma coletividade ou do domínio estendido de referência (cf Garrod, 1985) dos interlocutores.”

No artigo “O Texto e a (inevitável) presença do outro” (1998), Koch estabelece as diferenças entre dois tipos de intertextualidade: a implícita e a explícita. Esta ocorre quando no próprio texto é feita referência à fonte do intertexto, é o caso das citações, referências, menções, resumos, resenhas e traduções, na argumentação por recurso à autoridade ou até a situações em que, estando frente a frente, há “retomadas do texto do parceiro, para encadear sobre ele ou contraditá-lo.”

Por intertextualidade implícita entende-se a introdução de outros intertextos no texto, sem mencionar a fonte, a fim de seguir uma mesma orientação argumentativa, questioná-lo, ridicularizá-lo ou ainda argumentar em sentido oposto.

Na intertextualidade implícita, geralmente, o produtor do texto espera que seu ouvinte reconheça a presença do intertexto, “pela atuação do texto-fonte em sua memória enciclopédica,” o que, não ocorrendo, prejudicará a construção do sentido, particularmente no caso da subversão, enunciados paródicos e/ou irônicos, apropriações e formulações do tipo concessivo. Nos casos de captação, por tratar-se de paráfrase do texto primeiro, quanto mais próximo o segundo chegar do primeiro, menor será a necessidade de reativação deste; no caso da intertextualidade com valor de subversão a “descoberta” do intertexto é fundamental na construção do sentido. Por se tratar de textos comuns à memória coletiva da comunidade, podem ser facilmente acessados por ocasião do processamento textual; o que nem sempre pode acontecer.

A polifonia, enquanto fenômeno de heterogeneidade discursiva, é um conceito mais amplo que o de intertextualidade.

Enquanto a intertextualidade pressupõe a presença de um intertexto, cuja fonte é mencionada ou não, o conceito ducrotiano de polifonia exige apenas que se representem perspectivas ou pontos de vista de enunciadores diferentes.

De certo modo polifonia e intertextualidade têm uma estreita relação:

“Há casos de polifonia em que tais perspectivas são explicitamente apresentadas, isto é, nos quais, em um mesmo enunciado, se tem mais de um locutor, e que correspondem ao que venho denominando de intertextualidade explícita. Por outro lado, tem-se aqueles casos em que, no mesmo enunciado, “encenam-se” no interior do discurso do locutor perspectivas ou pontos de vista representados por enunciadores – reais ou virtuais – diferentes, isto é, *em que estes não necessitam servir-se, necessariamente, de textos efetivamente existentes*.”
(idem, *ibidem*)

Nos casos em que se incorporam textos anteriormente atestados (ironia, paródia, alusão), tem-se a intertextualidade implícita, quando isso não ocorre trata-se de polifonia, a qual pode ser definida como a incorporação que o locutor faz ao seu discurso de asserções atribuídas a outros enunciadores. Antes de pensar a questão da polifonia, parte importante de nosso estudo, faz-se necessário uma breve referência à noção de pressuposição – primeira versão da Teoria da Argumentação na língua, nação esta que também evolui.

A PRESSUPOSIÇÃO

Na Retórica a pressuposição consiste em apresentar como já sendo do conhecimento público ou como sendo uma informação compartilhada entre o locutor e o(s) alocutários aquilo que se deseja veicular. Na análise ducrotiana, a pressuposição ocorre quando, mesmo que se tenha um só locutor, tem-se duas asserções atribuídas a enunciadores diferentes. Há assim o pressuposto (PP), onde se compartilha um pensamento comum a um grupo lingüístico que

pode ser a opinião geral em que o locutor firma sua crença, e há o posto (P), que é a asserção pronunciada pelo locutor, o qual só por este (P) se responsabiliza.

Segundo Ducrot (1996), a pressuposição mostra a necessidade de se fazer uma distinção essencial entre as informações contidas num enunciado, o que não pode ser explicado em termos informativos. Desse modo, o pressuposto passa a ser um elemento inserido na significação do enunciado, o qual possui dois níveis de sentido: um dito – Posto, e um não-dito – Pressuposto.

Considere-se o enunciado:

(5) Pedro não estuda mais na UFSC

Tem-se duas informações: uma não-dita (pressuposto) que corresponde ao E₁ 'Pedro estudava na UFSC' e outra dita, correspondente ao E₂, informa que atualmente não estuda mais (posto), porém são duas informações não situadas no mesmo plano pelo discurso, o qual dá preferência ao (P) – posto. É a partir do posto que se dá continuidade ao discurso.

“Se uma frase X, e um enunciado dessa frase é utilizado num encadeamento discursivo, por exemplo, quando se argumenta, a partir dele, encadeia-se sempre sobre aquilo que é posto, e não sobre o que é pressuposto”. (Ducrot, 1988 : 37)

A dicotomia existente entre o posto e o pressuposto não é em si mesma, de natureza informativa. O encadeamento discursivo é o critério que possibilita a determinação do que é posto e do que constitui o pressuposto em um enunciado. Esse critério é fundamental na introdução da noção de topos na Teoria da Argumentação. Ao retomar o termo topos de Aristóteles, Ducrot lança a idéia de que os pontos de vista dentro dos enunciados argumentativos estão relacionados ao mundo do qual se fala. Nessa perspectiva os topoi

podem ser definidos como possibilidade de encadeamento discursivo, já que a orientação argumentativa desejada pelo enunciador depende do topos mobilizado.

POLIFONIA - A PRESENÇA DO OUTRO

A noção de polifonia foi utilizada originalmente para denominar uma classe de composição musical na qual se superpunham diferentes partituras. Bakhtin empregou esta metáfora da polifonia para marcar textos narrativos literários que se caracterizam por neles falarem várias vozes, independentes da voz do narrador.

Considerando a linguagem como interação social, o que justifica a inserção da noção de polifonia, Bakhtin afirma:

“Na realidade toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém como pelo fato de que se dirige a alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão a um, em relação à coletividade”. (Bakhtin, 1981 : 113)

Segundo Bakhtin, a obra de Dostoiévski é o melhor exemplo de literatura polifônica. Na atualização da edição de Problemas da Obra de Dostoiévski (1922) intitulada agora Problemas da Poética de Dostoiévski (1981), Bakhtin constata que o romance de Dostoiévski está repleto de vozes que representam convicções ou pontos de vista diferentes acerca do mundo. Para Bakhtin “a afirmação do “eu” do outro não como objeto mas como outro sujeito” (1981 : 06), constitui o princípio fundamental da obra de Dostoiévski.

A crença da unicidade do sujeito no domínio da Literatura é posta em questão a partir de Bakhtin Ducrot traz para a Lingüística esta contestação através da Teoria Polifônica da Enunciação.

“Mas esta teoria de Bakhtin, segundo meu conhecimento, sempre foi aplicada a textos, ou seja, a seqüências de enunciados, jamais aos enunciados de que estes textos são constituídos. De modo que ela não chegou a colocar em dúvida o postulado segundo o qual um enunciado isolado faz ouvir uma única voz”. (Ducrot : 1984 : 161)

Portanto a teoria da Polifonia em Ducrot trata de várias vozes no interior do enunciado, enquanto Bakhtin trata da Polifonia no texto como um todo.

A polifonia tem efeito dialógico, as personagens se constroem na medida em que se representam uma diante da outra. O EU se constrói constituindo o Eu do Outro e é por ele constituído.

A dialogia postulada por Bakhtin estende-se, além de uma enunciação integral, a qualquer uma das partes significativas de um enunciado, até mesmo a uma palavra, quando nela se reconhece a posição do outro.

“a Linguagem vive apenas na comunicação dialógica daqueles que a usam (...) Toda a vida da Linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a Linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc) está impregnada de relações dialógicas.” (Bakhtin. 1981 : 158)

Para Bakhtin, um discurso constrói-se somando-se o discurso do outro ao discurso prévio (conhecimento prévio de cada falante), é o chamado discurso bivocal. Em certos momentos ou situações, um discurso é repleto de palavras dos outros, em outros a inclusão de certas palavras reforça ou possibilita a veiculação das intenções do enunciador.

A partir daí a Semântica passou a considerar as diversas representações do sujeito da enunciação no enunciado. Tais representações são as perspectivas que ele constrói a partir dos e para interlocutores.

Ducrot, em Esboço de uma Teoria Polifônica da Enunciação (1984) rompe com a idéia de unicidade do sujeito e toma a noção de polifonia sob dois aspectos:

- a) "a atribuição à enunciação de um ou vários sujeitos que seriam sua origem"
- b) "a necessidade de se "distinguir entre estes sujeitos pelo menos dois tipos de personagens: os enunciadores e os locutores"

Os enunciadores são seres cujas vozes estão presentes na enunciação sem que se possa atribuir-lhes palavras precisas, eles não falam mas o "locutor" pode pôr em cena, em seu enunciado, posições diversas da sua:

"Chamo enunciadores estes seres que se exprimem através de enunciação, sem que, no entanto, lhes sejam atribuídas palavras precisas: se eles "falam" é somente no sentido de que a enunciação é vista como exprimindo seu ponto de vista, sua posição, sua atitude, mas não, no sentido material do termo, suas falas." (Ducrot. 1984:204)

Para Ducrot há polifonia quando é possível distinguir em uma enunciação os enunciadores e os locutores.

Por locutor entende-se o ser apresentado como responsável pelo enunciado, aquele que se apresenta como "eu" na enunciação do discurso e marcado no texto pelas formas do paradigma "eu". O alocutário é o "tu" do discurso, correlativo do locutor representado pelo próprio locutor.

Ducrot distingue ainda "o locutor propriamente dito", representado por L, e o "locutor enquanto pessoa no mundo", representado por (λ). O primeiro (L), é definido como o

responsável pela enunciação e considerado apenas em função desta propriedade. O segundo (2.), é uma pessoa que pode possuir, entre outras propriedades, a de ser origem do enunciado.

No enunciado:

(6) Você me leva à festa?

O Locutor – L é o que se apresenta como fonte da pergunta, é o responsável pela pergunta, enquanto o locutor λ é a pessoa a que o “me” refere e que, como pessoa no mundo, irá à festa, ou não. Já o ‘você’ do mesmo enunciado, sob a unidade do interlocutor, representa duas figuras distintas definidas como Alocutário – AL e alocutário – AI. O primeiro é a figura para a qual a ação de perguntar é endereçada, enquanto que o segundo é a pessoa no mundo, na interlocução, e que poderá levá-lo à festa ou não.

Em resumo, a enunciação de um enunciado representa papéis diferentes de sujeito, representação essa que é constitutiva do seu sentido. A enunciação de um enunciado não tem uma figura única de sujeito.

No nível do enunciador e destinatário, o enunciador é a posição do sujeito que estabelece a perspectiva da enunciação. O destinatário é o correlato constituído segundo a perspectiva do enunciador.

Pode-se caracterizar uma enunciação como polifônica se o recorte produzido representa mais de um locutor para o enunciado, como é o caso do discurso relatado. Outro tipo de polifonia é quando a enunciação representa mais de um enunciador no enunciado, mais de uma perspectiva enunciativa, como é o caso de negação.

Quando um enunciador afirma ‘~ P’, tal enunciado diálogo com outro que afirmaria ‘P’.

Consideremos o enunciado:

(7) Sem dúvida, não conquistaremos o penta.

Para Ducrot esse tipo de enunciação envolve duas perspectivas, uma, da qual se diria “conquistaremos penta”, e a outra, da qual se afirma “não conquistaremos o penta”. Desse modo o enunciado traz na sua significação duas perspectivas opostas, uma que nega a conquista do penta, o que no caso corresponde à posição do locutor que se apresenta como responsável pela negação, e outra (implícita) que afirma a possibilidade de conquista.

A enunciação da maior parte dos enunciados negativos é vista como o choque entre duas atitudes antagônicas, atribuídas a dois enunciadores diferentes : E_1 que assume o ponto de vista rejeitado e E_2 que assume a rejeição desse ponto de vista, é a chamada negação polêmica.

Antes da formulação da Teoria da Polifonia, Ducrot estabelecia apenas dois tipos de negação: a polêmica e a descritiva. Em *O Dizer e o Dito* (1987), Ducrot reformula o tratamento da negação no que se refere aos atos ilocutórios atribuídos aos enunciadores. O autor não mais atribui um ato ilocutório aos enunciadores – visto que estes não detêm as falas, mas apresentam pontos de vista, assim passa a conceber A_1 e A_2 não como atos, mas sim como pontos de vista opostos. Percebendo a necessidade de harmonizar a negação com a teoria da polifonia, Ducrot reformulou sua concepção da oposição entre as negações descritiva e polêmica. O autor distingue agora não apenas dois tipos de negação, mas três:

- 1) a negação metalinguística: Contradiz os próprios termos de um enunciado oposto. Consiste numa negação que visa ao Locutor que assumiu o enunciado negado, podendo anular os seus pressupostos. Dizer “João não parou de fumar, na verdade ele nunca fumou”, que não pressupõe “fumava antes”, só será enunciado como resposta a um locutor que afirma que “João parou de fumar”.
- 2) A negação polêmica: Como já dissemos é, para Ducrot, a que corresponde à maior parte dos enunciados negativos. O locutor de “Pedro não é inteligente”, assimilando-se ao enunciador E_2 da recusa, opõe-se ao enunciador E_1 , que coloca em cena o seu ponto de vista, o qual não é assimilado ao autor do discurso. “A atitude positiva à qual o locutor se opõe é interna

ao discurso no qual é contestada. Esta negação polêmica tem sempre um efeito rebaixador e mantém os pressupostos. (idem, ibidem. 204)

3) A negação descritiva: os enunciados negativos, em geral, representam um conflito, sendo tomados em um interdiscurso que se opõe a outros enunciados. A negação discutida é considerada um derivado delocutivo da negação polêmica:

“Se posso descrever Pedro dizendo “ele não é inteligente”, é porque lhe atribuo a propriedade que justificaria a posição do locutor no diálogo cristalizado subjacente à negação polêmica: dizer de alguém que ele não é inteligente, é atribuir-lhe a (pseudo) propriedade que legitimaria opor-se a um enunciado que tivesse afirmado que ele é inteligente.” (Ducrot. 1987: 204)

O DISCURSO RELATADO – DIRETO E INDIRETO

As manifestações mais clássicas da heterogeneidade enunciativa são os discursos direto e indireto. Na perspectiva da polifonia, o discurso direto se caracteriza pelo surgimento de um segundo locutor no enunciado do primeiro locutor.

O discurso direto pretende reproduzir literalmente as alocações citadas. Em confronto com o discurso indireto pode-se dizer que são duas estratégias diferentes empregadas para relatar uma enunciação.

O discurso indireto livre constitui um fenômeno menos evidente de heterogeneidade enunciativa. Diretamente ligado ao conceito de polifonia relaciona-se à propriedade notável que possui de relatar alocações fazendo ouvir duas vozes diferentes mas misturadas, ou seja, dois enunciadorees. Presente nos deslocamentos, nas discordâncias entre a voz do enunciadoree que relata as alocações e a do indivíduo cujas alocações são relatadas. O enunciado não pode ser

atribuído nem a um nem ao outro, e não é possível separar no enunciado as partes que dependem univocamente de um ou de outro.

A polifonia, a nível de locutor, se manifesta nos casos em que há desdobramentos da figura do locutor. No discurso direto, caso de dupla enunciação, temos dois locutores: um L_1 , que responde pela totalidade do enunciado, e um L_2 , responsável por parte da enunciação de L_1 .

No caso do discurso indireto, a polifonia ocorre também de forma marcada, mas com uma fronteira menos delimitada, porque o locutor incorpora linguisticamente na sua fala a fala de L_2 . Já no caso do discurso indireto livre, o locutor fala de perspectivas enunciativas diferentes, mas sem demarcá-las linguisticamente.

Outro fenômeno enunciado em que o locutor profere falas pelas quais não se responsabiliza é a argumentação por autoridade; trata-se de enunciados já conhecidos por uma comunidade lingüística.

Ducrot admite duas formas de argumentação por autoridade: a autoridade polifônica, diretamente inscrita na língua, e o argumento de autoridade.

A diferença entre autoridade polifônica e o argumento de autoridade se explica pelo fato de que “retomar” a asserção de outro (o que ocorre na polifonia), é diferente de elaborar, de forma independente, uma asserção fundamentada na asserção de outro.

5.6. A INTERAÇÃO ENTRE TOPOI E POLIFONIA

Toda palavra, antes de designar um conceito, remete a um topos:

“Se podrá decir aun que remite a un conjunto de topoi; la enumeración de esos topoi, en uma época determinada de una sociedade, sería la única descripción exata de lo que la palabra significa en esa sociedade, en esa época”.

(Ducrot, 1988, 164)

Para Ducrot, os topoi constituem possibilidades de encadeamentos discursivos, em outras palavras, os topoi são fontes de discurso, princípios argumentativos. Esses princípios comuns a uma sociedade lingüística, permitem tirar o argumento do estado de coisas, para justificar uma determinada conclusão.

Na perspectiva da polifonia, o ponto de vista de cada enunciador consiste em convocar um topos a propósito de um estado de coisas.

Assim, segundo Ducrot, palavras como generoso, avaro, econômico e gastador, se distinguem somente pelos juízos de valor que sugerem. ‘Generoso’ e ‘avaro’ encerram o mesmo princípio moral, ambos se baseiam numa valorização do ato de gastar. Dizer que alguém é generoso é aprová-lo por este obedecer a esse princípio. Já o emprego da palavra avaro é uma crítica a quem não segue esse mesmo princípio. As palavras econômico e gastador, pertencem ao princípio inverso, que desvaloriza o ato de gastar. Assim, dizer que alguém é econômico é aprová-lo, pois esse alguém se submete a esse princípio e gasta pouco, no entanto, dizer que alguém é gastador é reprová-lo, criticá-lo, pois ele não se submete ao mesmo princípio.

Esses quatro adjetivos têm um ponto em comum: o de aplicar a uma pessoa um princípio moral, sendo aplicados positivamente (elogio) ou negativamente (crítica).

A partir dessas idéias Ducrot passa a mostrar como acontece a convergência entre as teorias da polifonia e argumentação.

Esses adjetivos mobilizam topoi contraditórios T_1 e T_2 – o primeiro (T_1) valoriza o ato de gastar, enquanto o segundo (T_2) valoriza o ato de não gastar.

O adjetivo generoso permite convocar T_1 a respeito de quem se fala, aprovando-a por respeitar o T_1 , enquanto o adjetivo 'avaro' critica a pessoa de quem se fala por esta não respeitar esse topos. Contrariamente, os adjetivos 'econômico' e 'gastador' aprovam quem respeita o T_2 , 'gastador' critica-o por não respeitar o T_2 .

Relacionar tais adjetivos apenas aos topoi (T_1 . T_2) seria ficar apenas nível denotativo – informativo que serve apenas para caracterizar as pessoas que qualificam; para que se possa perceber o caráter conotativo, argumentativo (esses adjetivos que mostram a ideologia de quem fala), há que se relacioná-los às Formas Tópicas (FT):

“Al utilizar la noción de FT, introducimos por el contrario la argumentación en la descripción misma del objeto: decir que alguém es generoso, es aplicarle de una manera muy particular (es decir bajo una FT determinada) el topos que valoriza el gasto, y este modo de aplicación es, en si mesmo una cierta manera de caracterizar el objeto. El objeto es, por decirlo asi, captado, aprehendido de manera argumentativa”. (idem , ibidem, 140)

Tomando-se o par de adjetivos Generoso e Avaro, referente ao T_1 , e o par Econômico e Gastador referente ao T_2 , relacionando-os à noção de F.T, chega-se à dualidade de cada Topos. Desse modo temos também duas Formas Tópicas.

T_1	T_2
$FT_1' = G, + V$	$FT_2' = - G, + V$
$FT_1'' = - G, - V$	$FT_2'' = + G, - V$

* (G = gastar V = ter valor)

Percebe-se daí que o adjetivo generoso convoca o T_1 e a FT_1' , servindo para valorizar a pessoa de quem se fala – conduz à conclusão valorizante. “Quanto mais se gasta mais valor se tem”. Já o adjetivo ‘avaro’ convoca o mesmo T_1 e FT_1'' e conduz à conclusão desvalorizante: “Quanto menos se gasta, menos valor se tem.”

O mesmo ocorre com T_2 – onde o adjetivo Econômico convoca FT_2' : - G, + V, ou seja, “Quanto menos se gasta, mais valor se tem” – conclusão valorizante, enquanto o adjetivo ‘gastador’ conduz a uma conclusão desvalorizante: FT_2'' : +G, -V – “Quanto mais se gasta, menos valor se tem”.

Para explicar melhor essas noções, Ducrot recorre ao conceito de polifonia. Nessa perspectiva o adjetivo ‘econômico’ convoca o topos “quanto menos se gasta, mais valor se tem”, e o convoca duplamente porque apresenta dois enunciadores E_1 e E_2 . O primeiro, E_1 , se assimila a pessoa de quem se fala, enquanto o E_2 se assimila à pessoa que fala.

Aproveitando o exemplo de Ducrot (idem), no enunciado “Pedro é econômico”, o enunciador identifica-se com alguém que julga Pedro com esse mesmo topos, que desvaloriza igualmente o fato de gastar.

6. A TEORIA DOS MODIFICADORES E A GRADUALIDADE

SOB NOVO PONTO DE VISTA

A Teoria dos Topoi, na sua versão mais atual, propõe uma alteração do conceito de gradualidade. No primeiro modelo da teoria a gradualidade era definida como correspondência “monotone” entre as escalas dos predicados constituintes do topos, fazendo parte da própria estrutura do Topos. Os autores da teoria reformularam a definição de gradualidade, a qual passa a ser definida como o grau de aplicabilidade dos topoi. Assim, mais que uma equivalência entre escalas, a gradualidade representaria a variabilidade da força argumentativa de um topos. Portanto um topos T pode ser aplicado com maior ou menor força, dependendo da situação.

Se um topos, por ser gradual, pode ser aplicado com maior ou menor força, os termos lexicais, definidos a partir de um feixe de topoi, seriam consequentemente graduais. Mas nem todas as diversas situações, que definem um determinado termo lexical, recebem com a mesma força os topoi associados a esse termo. No entanto, mais que mostrar a força com que é aplicado, a teoria preocupa-se em mostrar que as palavras têm, segundo sua própria semântica, graus de aplicabilidades diferentes.

Com o propósito de explicar a gradualidade intrínseca aos predicados da língua, Ducrot lança Teoria dos Modificadores.

De acordo com essa Teoria, as palavras de uma língua estão dispostas em dois grupos: os predicados (nomes e verbos) e os modificadores (palavras que determinam os predicados). A gradualidade intrínseca dos predicados é mostrada quando um predicado, ao associar-se com certos modificadores, sofre alterações de força argumentativa. Tais modificadores diminuem ou aumentam a aplicabilidade de um predicado, o que equivale dizer, a força com a qual um predicado, a propósito de uma situação, ativa os “topoi” que constituem sua significação.

Existem dois tipos de modificadores:

- 1) **MODIFICADORES REALIZANTES (MR)**: são aqueles que aumentam a força com a qual se aplica um certo topos.
- 2) **MODIFICADORES DERREALIZANTES (MD)**: são aqueles que diminuem a força de aplicabilidade do topos.

Analisemos o uso dos operadores **mas** e **mesmo**. Numa construção “X, mas XY”, sendo X um predicado e Y um modificador, Y diminui a força argumentativa de X, já que os topoi associados a X são aplicados com menor força devido a presença de Y. Assim em:

(8) João é rico, mas pouco

Os modificadores ‘pouco’ diminui a força de aplicação dos topoi associados ao termo “rico” (predicado). O que comprova que esse predicado é sujeito a diferentes graus de aplicabilidade. No caso acima (João é rico, mas pouco), (pouco) é um modificador derrealizante.

Já nesta outra construção:

(9) João é rico, e mesmo muito.

Nessa construção “X e mesmo XY”, Y é um modificador que aumenta a força argumentativa do predicado X, os topoi intrínsecos de X são aplicados com maior força devido à presença do modificador Y. Portanto, quando o modificador Y aumenta a força do predicado, denomina-se “modificador realizante”.

- 1) Y é um MR em relação a um predicado X se e somente se XY tiver a mesma força argumentativa ou superior em relação à X;
- 2) Y é um MD em relação a um predicado X se é somente se XY tiver uma orientação argumentativa invertida ou menor (mas não contraditória) em relação à de X.

Segundo Ducrot, os modificadores derrealizantes podem ser divididos em atenuadores e inversores de força argumentativa de acordo com a função sintática que desempenham, sendo:

- a) **Epíteto** = atenua a orientação argumentativa sem modificá-la, dando uma força menor à conclusão.
- b) **Atributo** = inverte a orientação argumentativa do predicado a qual se aplica, modificando a conclusão.

Observamos como Ascombre (1994) aplicou o conceito de modificadores derrealizantes aos O. *As pouco e um pouco* nos predicados.

(1) João estudou um pouco

(2) João estudou pouco

No primeiro caso (1) um pouco (Y), funciona como modificador derrealizante atenuador em relação ao predicado estudar (X); enquanto que (2), pouco (Y), funciona como um modificador derrealizante inversor em relação ao mesmo predicado.

Na visão de Ducrot, os fenômenos de realização e de derrealização não estão relacionados a crenças, mas explicitam as significações de modo direto.

O objetivo de Ducrot ao propor os conceitos de modificadores realizantes (MR) e derrealizantes (MD) é colocar a gradualidade na significação mesma dos predicados.

Para o teórico francês, esses conceitos só fazem sentido em uma semântica que tenha como princípio as relações de orientação argumentativa inerentes à língua (semântica Argumentativa).

“Numa semântica argumentativa (ao menos como postulada na Teoria da Argumentação de Ducrot e colaboradores), o sentido dos termos é definido não em relação aos objetos aos quais eles se referem, mas pelos encadeamentos discursivos que esses termos propiciam” (Moura, 1996 : 129)

Os enunciados e as palavras evocam outros (enunciados e palavras) que lhe são associados, são os chamados encadeamentos discursivos. Ducrot em sua atual teoria, estabeleceu uma importante diferença entre o antigo conceito de encadeamento argumentativo e o novo conceito de encadeamento discursivo. O primeiro liga argumentos e conclusões, enquanto o segundo passa a considerar o sentido de uma palavra ou enunciado.

7. ANÁLISES

Este capítulo constitui a análise de alguns sermões do Pe. Antônio Vieira que tratam da questão da escravidão, corpus deste trabalho, com o objetivo de comprovar, ou não, a hipótese principal desta pesquisa segundo a qual a contradição não está no discurso de Vieira, mas sim nos diversos enunciadores que representam os diferentes interesses – econômicos e religiosos.

Início tecendo algumas considerações gerais sobre tipologia discursiva, para tanto valho-me de algumas noções lançadas por Orlandi (1983), com o intuito de situar os sermões de Vieira na tipologia discursiva.

A seguir passo a analisar recortes dos sermões selecionados à luz das teorias ducrotianas, mais precisamente a teoria da polifonia e dos topoi.

Ao final de cada análise teço algumas considerações gerais sobre as conclusões relativas às análises realizadas.

7.1. TIPOLOGIA DISCURSIVA

Orlandi (1983) utiliza dois critérios para classificar os tipos de discursos: a reversibilidade e a polissemia, daí os discursos polêmico, lúdico e autoritário.

A reversibilidade é, segundo Orlandi, a condição do discurso. Esse critério “é o que determina a dinâmica da interlocução: segundo o grau de reversibilidade haverá uma maior ou menor troca de papéis entre locutor e ouvinte, no discurso” (p. 142). Em outras palavras, é o modo como os interlocutores se consideram. Para que haja uma possível harmonia discursiva, os papéis de locutor e ouvinte não podem ser tomados categoricamente, sem que um não assuma a posição do outro, numa troca dinâmica de papéis, definindo aí o próprio espaço discursivo. Daí concluir-se que no processo discursivo, locutor e ouvinte se definem um pelo outro.

Em relação ao segundo critério, haverá uma maior ou menor carga de polissemia de acordo com a forma da relação dos interlocutores com o objeto do discurso: “o objeto de discurso é mantido como tal e os interlocutores se expõem a ele; ou está encoberto pelo dizer e o falante o domina; ou se constitui na disputa entre os interlocutores que o procuram dominar”.
(idem: ibidem)

Considerando os parâmetros reversibilidade e polissemia, os discursos lúdico, polêmico e autoritário tomam suas formas, caracterizando-se distintamente.

No discurso lúdico o interesse dos interlocutores recai, em princípio, sobre a dimensão múltipla e polissêmica da palavra, ou seja, a riqueza de novos sentidos encenada nas figuras de linguagem, principalmente a metáfora. A reversibilidade entre os interlocutores é característica marcante, o que torna o movimento dialógico eu – tu – eu muito dinâmico; Como exemplos de discurso lúdico temos a música, a literatura, o teatro e a própria descoberta da linguagem pela criança.

O discurso polêmico, primando pelo maior grau de persuasão, tende a criar um ambiente de disputas em que o “eu” busca dominar o referente abafando a voz do outro e, conseqüentemente, diminuindo o grau de polissemia. Mesmo havendo um maior grau de persuasão, “os participantes não se expõem, mas, ao contrário, procuram dominar o seu referente, dando-lhe uma direção, indicando perspectivas particularizantes”. (idem : 10)

Uma defesa de tese, uma discussão entre amigos, um editorial jornalístico ou uma aula são exemplos deste tipo de discurso.

No discurso denominado autoritário, onde incluímos os sermões de Vieira, instaura-se uma reversibilidade praticamente zero, a relação eu – tu – eu desaparece, levando o “tu” a exercer um papel de mero receptor, sem qualquer autonomia para modificar ou interferir na fala do “eu” que se apresenta onipotente.

Para não contradizer o fato de que a reversibilidade é a condição do discurso, já que o discurso autoritário busca anular a dinâmica da interlocução, cria-se o que Orlandi denomina ilusão da reversibilidade. Tal ilusão existe para tentar manter o desejo de tornar o discurso autoritário reversível, fazendo-se disso um mascaramento da existência plena da interação entre interlocutores.

Outro problema que se apresenta diz respeito ao fato de que o discurso autoritário procura absolutizar somente um sentido que busca não apenas ser o dominante e se caracterizar como único. Ora, se todo discurso é considerado polissêmico, como explicar esse fato? Uma possível hipótese estaria em considerar o discurso autoritário como pretensamente monossêmico, não necessariamente monossêmico, à proporção em que apenas estanca a multiplicidade de sentidos, mas não a exclui. Assim, a polissemia também se constitui no discurso autoritário, ao mesmo tempo em que há uma tentativa de dissimulá-la.

O discurso autoritário de característica essencialmente persuasiva, se molda a um jogo parafrásico, trazendo à tona as falas sacramentadas e juramentadas institucionalmente. Por ser

altamente persuasivo, o discurso publicitário, o político, o pedagógico, o terapêutico, o militar e o religioso são exemplos notórios dessa modalidade.

7.2. O DISCURSO RELIGIOSO

Orlandi (1987 : 243) define discurso religioso “como aquele em que fala a voz de Deus”. Se é a voz de Deus (o Sujeito) que fala, subentende-se que se trata aqui do locutor, locutor este que ocupa divinamente o plano espiritual. Por outro lado, nós (sujeitos) ouvintes, ocupamos um outro plano bastante diverso do Dele, o plano temporal. Por pertencerem a planos distintos há uma ruptura no elo que liga locutor e ouvinte, o que causa uma assimetria que leva a um processo de não reversibilidade, ou seja, os homens não podem ocupar o lugar do Locutor porque este é o lugar de Deus. Em consequência instaura-se a já mencionada ilusão de reversibilidade. Concomitantemente, outra propriedade aparece: a falta de autonomia do representante em relação a sua voz. Já que é a voz de Deus que se fala em seu representante, a voz deste fica totalmente anulada, pois não pode modificar a voz Daquele de modo algum.

Ao mesmo tempo que os planos onde se encontram Locutor e ouvinte são assimétricos, isto é, o ouvinte (homem) jamais ocupará o lugar do Locutor(Deus), esses planos são hierárquicos, ou seja, um prevalece sobre o outro, havendo assim a dominação do mundo espiritual sobre o temporal.

A partir desses conceitos podemos entender como se funda e se legitima a argumentação de Vieira.

7.3. ESTILO DE VIEIRA E ESTRUTURA DOS SERMÕES

Um Papa do século XVII, Clemente X (1670-76), disse a respeito de Vieira: “Devemos dar muitas graças a Deus por fazer este homem católico, porque se o não fosse poderia dar muito cuidado à Igreja de Deus”.

Essa era a fama de Vieira em sua época: “monstruo de los ingenios y príncipe de nuestros oradores” (Pe. Isla, citado por Antônio José Saraiva. O discurso engenhoso. São Paulo, Perspectiva, 1980). E, sem dúvida, é o maior orador sacro em língua portuguesa e nosso principal autor barroco.

Embora utilizando muitas vezes os procedimentos estilísticos do Cultismo, Vieira é um autor conceptista. Tem sido considerado, durante estes três séculos, um gênio da língua. Impressiona sua capacidade de obter efeitos extraordinários, sem lançar mão de exageros sintáticos ou de rebuscamentos metafóricos. Seu discurso é extremamente “engenhoso” (no sentido seiscentista: extremamente inventivo e original), sem contudo, ser pedante e obscuro.

Como autor conceptista, Vieira dá grande importância à ordenação discursiva, seguindo rigorosamente a estrutura clássica. No desenvolvimento de seus sermões há, constantes interrogações para permitir-lhe as várias respostas, encadeando as idéias e adequação de passagens bíblicas ao tema do sermão.

A organização dos sermões era feita a partir de um tema, assunto ou matéria. Esse tema podia ser dado pela festa religiosa do dia ou do tempo litúrgico, pelo lugar em que se pregava ou por determinadas circunstâncias como a morte de um rei ou rainha ou nascimento de um príncipe herdeiro.

Para o desenvolvimento do tema, partia sempre das citações de passagens bíblicas, geralmente do Evangelho. Essas frases, citadas em latim, eram traduzidas e comentadas no desenrolar do sermão. Interpretadas de modo simbólico, estabeleciam surpreendentes correspondências com o tema e a atualidade e com os objetivos que pretendia alcançar.

Nesse sentido os sermões não são mera reprodução do plano divino. São polissêmicos, na terminologia de Orlandi.

Tendo uma memória admirável, comparada à de Santo Agostinho, Vieira traçava apenas um esquema prévio, do qual partia toda a argumentação.

ESTRUTURA DOS SERMÕES

1. EXÓRDIO ou INTRODUÇÃO

- **TEMA:** sempre um texto bíblico em que se fundamenta toda a argumentação.
- **EXPOSIÇÃO:** apresentação do assunto do sermão em que uma questão é posta.

2. DEMONSTRAÇÃO ou ARGUMENTAÇÃO: é o desenvolvimento do tema apresentado. O orador responde à questão suscitada procurando convencer o ouvinte. Para isso apresenta argumentos e exemplos, contra-argumentos etc.

3. PERORAÇÃO ou CONCLUSÃO: O orador procura despertar no auditório sentimentos que decorram da argumentação.

Passarei agora à análise de fragmentos de dois sermões. O primeiro tem um enunciador político predominante e trata da questão da escravidão dos índios, prioridade para Vieira, o segundo, tem um enunciador religioso predominante e trata da escravidão dos negros.

7.4. SERMÃO DA EPIFANIA - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA = TEORIA DE TOPOI

Partindo do princípio de que o topos é uma rede de relações entre as palavras que restringem o encadeamento discursivo, analiso aqui o argumento do tempo, relacionado à rapidez, considerando-a como valor positivo.

RECORTE 1

Dizem, que os três Reis significavam a Ásia, a África e a Europa: e onde lhes ficou a América? A América não é também parte do mundo e a maior parte? Se me disserem, que não apareceu no Presépio, porque tardou e veio muitos séculos depois, também as outras tardaram: antes ela tardou menos, porque se converteu e adorou a Cristo mais depressa, e mais sem repugnância que todas.

Topos: Quanto mais rápido se faz algo, melhor.

FT: conversão mais rápida, mais cristão.

Esse topos enuncia o argumento de que a América é mais cristã porque se converteu rápido; civilizações mais antigas foram mais lentas. O que pressupõe que quanto mais rápida é a vontade de conversão, mais se é Cristão.

RECORTE 2

(...) assim como houve três Reis do Oriente, que levaram as gentilidades a Cristo, assim havia de haver outros três reis do Ocidente que as trouxessem à mesma Fé. Quem fossem ou quem houvessem de ser esses três Reis do Ocidente, que São Bernardo anteviu, não o disse, nem o pode dizer o mesmo santo, posto que tão devoto de Portugal, e tão familiar amigo do

nosso primeiro Rei. Mas o tempo, que é o mais claro interprete dos futuros, nos ensinou dali a Quatrocentos anos, que estes felicissimos Reis foram, ElRei Dom João o segundo, ElRei Dom Manuel, e ElRei Dom João o terceiro (...).

Nesse recorte o tempo é visto como o senhor da razão, "o mais claro interprete dos futuros", o único capaz de mostrar o passado e revelar o presente. Se foram necessários três Reis para levar o conhecimento de Cristo ao Oriente, quando de seu nascimento, outros três Reis foram necessários para levar o conhecimento de Cristo ao Novo Mundo. Há assim um argumento de comparação relativo ao tempo e à necessidade de alguém digno de credibilidade para anunciar a chegada de Cristo. O que invocaria o topos:

T: O poder leva ao sucesso.

De onde podemos deixar duas FTs:

FT₁ . Quanto maior a importância social, maior a credibilidade(poder).

FT₂ . Quanto menor a importância social, menor a credibilidade(poder).

RECORTE 3

Não é verdade, que quando os nossos Argonautas começaram e prosseguiram as suas primeiras navegações, iam juntamente descobrindo novas terras, novos mares, novos climas, novos céus, novas estrelas? Pois essa é a terra nova e esses são os céus novos, que Deus tinha prometido, que havia de crear: não porque não estivessem já creados desde o princípio do mundo, mas por que era este Mundo Novo tão oculto e ignorado dentro no mesmo mundo, que quando de repente se descobriu e apareceu, foi como se então começara a ser, ou desta nova criação era a Igreja também nova, que Deus pretendia fundar no mesmo Mundo

Novo, acrescentou logo que também havia de criar uma nova Jerusalém, isto é, uma nova Igreja, na qual muito se agradasse.

(...)

E porque toda esta novidade do novo Céu, da nova terra e do novo mar se ordenava à fundação de outra nova Igreja (...) Estava todo o Novo Mundo em trevas e às escuras, porque não era conhecido.

Nesse recorte Vieira relaciona a descoberta do Novo Mundo à criação de um novo mundo para a Cristandade. Descobrir traduz-se aqui por trazer à luz, tirar da sombra. O topos evocado é:

T: Descobertas provocam mudanças.

FT = mais descoberta, mais mudança

↓

mais descobrir, mais luz

↓

metáfora: luz divina = Deus

Descobrir = Revelar

Luz Divina = Revelação de Deus

Aqui encontra-se, mais uma vez, a fusão do discurso político (mudança) e religioso (revelação).

De certo modo a descoberta do Novo Mundo é uma revelação de Deus.

Na seqüência de seu discurso, Vieira chega ao objetivo de seu sermão e motivo de sua expulsão do Maranhão.

RECORTE 4

FT1: mais lei, mais ordem.

FT2: menos lei, menos ordem.

RECORTE 5

Resta a segunda parte da queixa, em que dizem, que defendemos os índios, porque não queremos, que sirvam ao povo. A tanto se atreve a calúnia e tanto cuida, que pode desmentir a verdade. Consta autenticamente nesta mesma côrte, que no ano de 1655, vim eu a éla, só a bucar o remedio desta queixa e a estabelecer (como levei estabelecido por Provisões Reais) que todos os índios sem exceção servissem ao mesmo povo e o servissem sempre: e o modo, a repartição e a igualdade, com que o haviam de servir, para que fosse bem servido. Vêde se podia desejar mais a cubiça, se com éla pudesse andar junta a consciência.”

Na tentativa de conciliar interesses econômicos e religiosos, numa espécie de trégua entre missionários e colonizadores, em 1655 Vieira conseguiu a aprovação de uma lei que estabelecia uma espécie de rodízio no qual os índios serviriam seis meses aos colonos e nos outros seis meses ficariam sob a proteção dos Jesuítas. No final do recorte acima surge o topo moral:

T: Onde falta consciência, sobra cobiça.

FT₁: mais cobiça, menos consciência.

FT₂: mais consciência, menos cobiça.

RECORTE 6

Vou supondo, como verdadeiramente é, que Cristo não só nasceu em Belém, mas que nasceu e nasce em outras muitas partes, como há de nascer em todas. Por isso o profeta Malaquias muito discretamente comparou o nascimento de Cristo ao nascimento do Sol. O Sol vai nascendo sucessivamente a todo mundo e ainda que a umas terras nasce mais cedo, a outras mais tarde; para cada terra tem seu nascimento. Assim também Cristo, verdadeiro Sol.

Daí o topos de senso comum:

T: O sol nasce para todos.

Lugar – comum: O Sol nasce para todos

Cristo

Luz

Salvação

FT₁ mais Sol, mais luz

FT₂ menos Sol, mais escuridão

Vieira baseia sua argumentação no jogo metafórico:

Sol (Cristo (Luz (Salvação

Esse jogo ligado ao topos de senso comum “O sol nasce para todos”, traduz-se por “Cristo nasce para todas as nações”, o que significa que todos os povos que conhecerem e crerem em Cristo alcançarão a salvação.

RECORTE 7

(...) Nas perseguições dos Neros e Dioclecianos, os Gentios perseguiram os Mártires e os Cristãos os adoravam, mas nesta perseguição nova e inaudita, os Cristãos são os que perseguem os Pregadores, e os Gentios os que os adoram.

Encontramos no recorte 7 um paradoxo e uma contradição, que apontam para duas FTs.

Paradoxo = Os mesmos agentes da Revelação = Descoberta do novo mundo servem de opressores dos Pregadores

Contradições = Cristãos perseguindo Pregadores

Gentios adorando Pregadores.

Quando deveria ser:

FT₁ = Quanto mais cristão, mais adora os pregadores

FT₂ = Quanto mais gentio, mais persegue os pregadores

Na segunda parte do Sermão Vieira compara os missionários à Estrela de Belém, pois assim como esta, aqueles tinham como ofício “alumiar, guiar e trazer homens a adorar a Cristo, e não outros homens, senão homens infiéis e idolatras, nascidos e criados nas trevas da Gentilidade”.

Exaltando o papel dos missionários continua: “(...) veremos como as que hoje vemos tão mal vistas e tão perseguidas, não só imitam e igualam em tudo a Estrela dos Magos, mas em tudo a excedem com grande vantagem.” Refere-se aqui aos problemas enfrentados pelos Jesuítas no Novo Mundo e passa em seguida a utilizar uma série de escalas argumentativas exprimindo a dificuldade da ação dos Jesuítas.

1ª Escala de Dificuldade: a distância

RECORTE 8

“Mas ainda que tudo isto fez a Estrela dos Magos, faltou-lhe muito para se igualar com nossas Estrelas. Esta foi buscar Gentios a uma região remota, mas distante somente treze dias de caminho; as nossas vão buscar em distância de mil legoas de mar e por rios, que só o das Amazonas, sem se lhe saber nascimento, tem quatro mil de corrente”.

T: Tudo o que é mais difícil tem mais valor.

FT₁: Quanto maior a distância, maior a dificuldade

FT₂: Quanto maior a dificuldade, maior o êxito

2ª Escala de Dificuldade: a língua

RECORTE 9

“Os Magos eram Astrólogos; a língua, por onde os Astrólogos entendem o que diz o Céu, são as Estrelas: e tal era esta mesma Estrela, à qual chama São Agostinho, Língua Coeli, língua do Céu; pois vá uma Estrela aos Magos, para que ela lhes fale na Língua que eles entendem. Se eu não entendo a Língua do Gentio, nem o Gentio entende a minha, como hei de converter e trazer a Cristo? – ora isso temos por regra e instituto aprender todas a Língua, ou línguas da terra, onde imos prégar, e esta é a maior dificuldade e o maior trabalho daquêla espiritual conquista e em que as nossas Estrelas excedem muito a dos Magos (...) na Babel do Rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a Grega: e assim quando lá chegamos, todos nós somos mudos e todos eles surdos. Vêde agora quanto estudo e quanto trabalho será necessário, para que estes mudos falem, estes surdos ouçam.

Seguindo o topos anterior, temos mais duas FTs:

FT₁: Quanto maior o nº de línguas, mais difícil o conhecimento

FT₂: Quanto mais difícil o conhecimento, maior trabalho

3ª Escala de Dificuldade: a visibilidade

RECORTE 10

“... as Estrelas da noite louvam a Deus luzindo, e as Estrelas da manhã louvam a Deus escondendo-se: as Estrelas da noite comunicam as influências, mas conservam a luz; as Estrelas da manhã perdem a luz para melhor lograr as influências. Enfim, as Estrelas da noite luzem, porque estão mais longe do Sol, as Estrelas da manhã escondem-se, porque estão mais perto. Isto é o que fez a Estrela dos Magos, mas por poucas horas; as nossas por toda a vida.

Estrela da noite = estrela dos magos = poucas horas

Estrela da manhã = Jesuítas = toda a vida

T: Tudo o que é duradouro tem mais força.

FT₁: Quanto mais permanente, mais força. (valor positivo)

FT₂: Quanto mais efêmero, menos força. (valor negativo)

Seguindo o mesmo topos:

FT₁ = Quanto mais aparecem, menos e por menos tempo fazem

FT₂ = Quanto menos aparecem, mais e por mais tempo fazem

4ª Escala de dificuldade = natureza do alvo da conversão

RECORTE 11

“Aqui está a diferença daquela Estrela às nossas. A estrela dos Magos acomodava-se aos Gentios, que guiava; mas esses Gentios eram os Magos do Oriente, os homens mais sábios da Caldéa e os mais doutos do mundo: porém as nossas estrelas, depois de deixarem as cadeiras das mais ilustres Universidades da Europa (como muitos dêles deixaram) acomodam-se à gente mais sem entendimento e sem discurso, de quantas criou, ou abortou a natureza e a homens, de quem se duvidou se eram homens e foi necessário que os Pontífices definissem que eram racionais e não brutos. (...) A Estrela era guia e pregadora dos Magos, e converteu e trouxe a Cristo almas de Gentios; mas de que Gentios, e que Almas. Almas ilustres, almas coroadas, almas de Gentios Reis; as nossas estrelas também trazem a Cristo e convertem almas; mas almas de gente onde nunca se viu cetro, nem coroa, nem se ouviu o nome de Rei.

Temos novamente o topos:

T: Tudo o que é mais difícil tem mais valor.

FT₁ = Mais cultos, mais fácil a conversão

FT₂ = Menos cultura e discurso, mais difícil a conversão

Comparação { A estrela de Belém converteu almas ilustres, a estrela dos Jesuítas converteu almas rudes.

5ª Escala de Dificuldade: a quantidade de almas a converter e em quanto tempo

RECORTE 12

“A estrela dos Magos também deu a conhecer a Cristo; mas a quantos homens e em quanto tempo? A três homens e em dois anos. Essa foi a razão por que Herodes mandou matar todos os inocentes de dois anos para baixo, conforme o tempo em que a estrela tinha aparecido aos Magos. Vêde agora quanto vai daquela estrela às nossas estrelas e da sua missão às nossas. (...) De maneira que a estrela dos Magos em dois anos trouxe a Cristo três homens, e as nossas em meio ano quatro nações.”

Aqui o topos anterior aparece ligado a outra FT:

FT₁ = Quanto maior o número de convertidos, em menor tempo, mais valor tem o responsável pela conversão

6ª Escala de Dificuldade = da atribuição de funções

RECORTE 13

E porque algum Político não gramático e pior Cristão, não cuide, que a obrigação do Pastor é somente apascentar, como parece o que significa a derivação do nome, saiba, que só quem apascenta e defende, é Pastor, e quem não defende, ainda que apascente, não . Faz Cristo comparação entre o Pastor e o Mercenário, e diz assim: o bom Pastor defende suas ovelhas, e dá por elas a vida, se é necessário, porém o Mercenário e o que não é Pastor, que faz? Quando vê vir o lobo para o rebanho, foge e deixa-o roubar e comer as ovelhas. (...) muitos deram a vida pelas ovelhas; uns afogados das ondas, outros comidos dos bárbaros, outros mortos nos sertões de puro trabalho e desamparo. (...) Finalmente dirão, que foram perseguidos, que foram presos, que foram desterrados; mas não dirão, nem poderão dizer, que faltassem á obrigação dos Pastores e que fugissem dos lobos como Mercenários.

Pastor é quem apascenta e defende, daí o topos:

T: Quem tem autoridade deve proteger os fracos.

FT₁ Quanto mais autoridade, mais responsabilidade.

FT₂ Quanto mais responsabilidade, mais trabalho.

A linha de argumentação desse sermão pode ser assim sintetizada:

1) Povos que se converteram mais rapidamente e com menor resistência são mais cristãos que outros que demoraram mais tempo e resistiram para se converter.

T: Quanto mais rápido se faz algo, melhor.

2) O fato de três reis magos no passado e três reis portugueses no presente serem responsáveis por levar o conhecimento de Cristo aos povos convoca o topos da credibilidade ligada à importância social, se fossem pessoas sem projeção social, não haveria tanta credibilidade.

T: O poder leva ao sucesso.

3) Vieira relaciona a descoberta do Novo Mundo à criação do mundo, se antes da criação nada havia, assim também o Novo Mundo só saiu das sombras pelas mãos dos portugueses. Criação e descoberta são colocados num mesmo patamar de importância, ambas ligadas à ideia de luz e revelação divina, o que confere uma maior relevância ao papel dos portugueses.

T: Descobertas provocam mudanças.

4) Chegando ao motivo da expulsão dos missionários, Vieira afirma que eles são os pastores que trabalham para a glória de Portugal enfrentando lobos famintos. Em triunfando os lobos, triunfa o mal, só o triunfo dos pastores garante a liberdade e o bem. O fato de os colonizadores terem enfrentado os missionários significou enfrentar a Igreja e conseqüentemente Deus. Considerando que os representantes do bem perderam a sua

liberdade de ação e os representantes do mal ficaram livres para agir e contrariar a lei, temos os seguintes topoi:

T₁: A liberdade é boa.

T₂: O cativo é ruim.

T₃: A lei traz a ordem.

5) Vieira lembra que buscando um acordo entre eles e os colonizadores conseguiu uma lei que regulasse (mas que na verdade restringiu) o trabalho escravo dos índios, o que acabou por atizar a cobiça humana que relacionada a falta de consciência, tornou-se motivo da expulsão dos missionários.

T: Onde falta consciência, sobra cobiça.

6) Apela a seguir para outro forte argumento: o Sol nasce para todos, Cristo, verdadeiro Sol deve também nascer para todos os povos, assim como o Sol Cristo representa a luz, o conhecimento de Deus, seja em que tempo for.

T: O sol nasce para todos.

7) Conclui com um paradoxo inexplicável: Os Cristãos são perseguidores dos missionários, agentes da revelação divina, e gentios os adoram e os seguem.

7.5. SERMÃO DA EPIFANIA – TEORIA DA POLIFONIA

Para analisar este sermão adotarei também a teoria da polifonia de Oswald Ducrot, observando o funcionamento argumentativo do operador não só... mas também.

Essa conjunção é classificada pelas gramáticas como coordenada aditiva ao lado da conjunção e, no entanto deve ser classificada como uma conjunção segmentativa, diferentemente do e.

Por outro lado, não só... ,mas também é um operador cuja frequência não é muito grande e cujo uso se dá em textos mais formais ou com forte caracterização argumentativa.

A conjunção e equivale à conjunção lógica. A semântica formal caracteriza o e como um operador que se define por uma tabela de verdade que especifica que a conjunção de duas proposições, *p* e *q*, é verdadeira se e somente se p for verdadeira e q for verdadeira.

Vogt (1977), transpondo essa caracterização para “não só ... mas também” diria que uma proposição como não só p mas (também) q é verdadeira no caso de tanto p quanto q serem verdadeiras.

No âmbito argumentativo, Vogt conclui que “quando um locutor diz “não só p mas também q” ele procede como se pressupusesse no seu interlocutor a intenção de acrescentar a p um mesmo que lhe conferisse, como é próprio deste operador, um caráter de exclusividade; não só é a marca desta ausência. A recusa do locutor encontra, enfim, a sua razão argumentativa no fato de q ser apresentado como um argumento de igual força que p, isto é, como um argumento que, por ser igual, opõe-se de certa forma a p: “mas também a q” (Vogt, 1977, p. 135)

O também, mesmo implícito, é um operador que equipara a força argumentativa dos argumentos que articula.

Comparando o funcionamento argumentativo de *e* e *não só... mas (também)*, Vogt constatou que a diferença reside justamente na polifonia presente na segunda conjunção. Nesta parte de estudo nos interessa analisar essa polifonia, presente nesse operador.

Assim: E_1 : afirma p (só p)

E_2 : afirma q (também q)

Vale observar que “ p ” é um pressuposto comum a E_1 e E_2 .

ANÁLISE DE RECORTES DO SERMÃO

1. Considerações Gerais:

Neste grandioso sermão, Vieira compara a estrela que guiara os reis magos a Cristo, com o papel cumprido pela Companhia de Jesus no Novo Mundo, bem como atribui aos reis de Portugal a responsabilidade da segunda epifania dos gentios. Os três reis do Oriente são figuras de três reis do Ocidente.

RECORTE 1

“O tempo, que é o mais claro intérprete dos futuros, nos ensinou que estes felicíssimos reis foram el-rei D. João, o segundo, el-rei D. Manuel, e el-rei D. João, o Terceiro, porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu, e o terceiro aperfeiçoou o descobrimento das nossas conquistas, e todos três trouxeram ao conhecimento de Cristo aquelas novas gentilidades, como os três Magos as antigas¹.”

Com essa argumentação, Vieira dirige seu discurso a um auditório particular – rainha D. Luiza, regente do reino na minoridade de D. Affonso VI. Vieira mostra aos interlocutores a responsabilidade histórica da coroa portuguesa em relação à conversão dos gentios do Novo

Mundo e conseqüentemente à expansão do cristianismo. Podemos dizer que argumentativamente, o orador vale-se dessa comparação (reis magos X reis de Portugal) para orientar para a conclusão X.

Desse modo Vieira inicia seu sermão construindo a cenografia da sua autoridade enunciativa ao determinar para si e para seus interlocutores os lugares que esse tipo de enunciação requer para ser legítima: o representante de Deus (missionário) coloca-se como porta-voz do Evangelho (Cristo). Nessa homilia Vieira assume duplo papel: o de mediador entre Deus e o europeu e entre o europeu e os indígenas.

O orador procura mostrar que sob a ótica religiosa, o momento histórico do descobrimento da América corresponde ao momento da criação do mundo, chegando a dizer que antes da vinda dos europeus era como se nada existisse, nem a terra, nem o que nela há. Instituída em outra ordem temporal, essa enunciação é fundadora da dicotomia nativos x cristãos. Os efeitos de sentido por ela produzidos são da negação da historicidade dos nativos, apontados como seres ahistóricos.

Descrivendo os indígenas como bárbaros, detentores de uma língua rude, antropófagos, diferentes em tudo do europeu, mas mesmo assim devotados aos missionários e à Igreja, Vieira enfatiza sua crítica à atitude dos colonizadores quando da revolta desses no Maranhão.

RECORTE 2

“Nesta perseguição nova e inaudita, os cristãos são os que perseguem os pregadores, e os gentios que os adoram.”²

¹ “Sermão da Epifania”, vol. VII, pp. 319-320

² Idem. Ibidem

A dissimetria entre o plano espiritual e o plano temporal, que marca fundamentalmente o discurso religioso, se torna evidente, considerando que o conflito originou-se da escravização dos indígenas, considerada necessária para o sustento do Estado – plano temporal, em confronto com o trabalho de catequização – plano espiritual. Mesmo sendo a conversão sinônimo de assujeitamento, conseqüentemente de possibilidade de governabilidade do índio, o protecionismo dos missionários foi objeto de crítica e revolta dos colonizadores.

“Converter é assujeitar para evitar, antes de tudo, a antropofagia, mas também a falta de autoridade política; a falta de religião; a rudeza mental; o atavismo à selva (instabilidade insuportável para o europeu)”. (Orlandi, 1990)

Analisando semanticamente, naquele contexto histórico a conversão apontaria para diferentes significados para colonizadores, índios e missionários: para os primeiros significaria submissão, para o segundo aculturação e para terceiro salvação.

NÃO SÓ... MAS TAMBÉM – ARGUMENTAÇÃO E POLIFONIA

O orador a seguir mostra outro processo discursivo em que surge a contradição causada pela tentativa de conciliar interesses opostos – econômico e religioso – o que obrigou-o a concordar, em parte, com a escravidão indígena.

RECORTE 3

“Não é minha tenção, que não haja escravos: antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizessem como se fez uma junta dos maiores letrados sobre este ponto e se declarassem, como se declararam por lei (que lá está registrada) as custas do cativo lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra e nos lançam dela.”

Esse enunciado evoca o topos:

T_1 = A lei é boa, deve ser cumprida.

De onde conclui-se: se a escravidão é legal, é boa.

RECORTE 4

“Cristo não consentiu que os Magos perdessem a pátria; porque reversi sunt in regionem suam; (Mat. 2, 12) e nós não só consentimos, que percam a sua pátria aqueles gentios, mas somos os que à força de persuasões e promessas (que se lhes não guardam) os arrancamos das suas terras, trazendo as povoações inteiras a viveu; ou a morrer junto das nossas. Cristo não consentiu / que os Magos perdessem a soberania, porque reis vieram e reis tornaram: e nós não só consentimos, que aqueles gentios percam a soberania natural, com que nasceram e vivem isentos de toda a sujeição, mas somos os que, sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja. os obrigamos também ao jugo temporal da coroa, fazendo-os jurar vassalagem. Finalmente Cristo não consentiu que os Magos perdessem a liberdade porque os livrou do poder e tirania de Heródes: e nós não só não lhes defendemos a liberdade mas pactuamos com eles, e por eles, como seus curadores, que sejam meio cativos, obrigando-se a servir alternadamente a metade do ano.”

E_2 (colonos) = consentimentos (ativos e passivos), não só opõe a passividade ao feito consciente.

E_3 (Cristo) = não consentiu o prejuízo contra os gentios.

Nesse recorte percebemos que o deslocamento do Enunciador atribui uma força maior à argumentação, sendo que o uso do operador não só... mas também (comum em todo discurso que visa a persuadir ou a convencer um auditório) reúne argumentos de mesma força argumentativa.

A posição do enunciador é polifônica: ao enunciar "Nós não só X", Vieira revela a posição do E₁ - missionário, mas inclui a coroa portuguesa e o colonizador do Brasil. Benveniste (1946:256) anota que "nós" não é plural de "eu", mas uma somatória de "eu + outros", sendo que é sempre "eu" que predomina. No entanto, no caso dessa enunciação, do ponto de vista significativo, ter-se-ia, no E₂ um NÓS do tipo excludente, assim Vieira e os demais jesuítas estariam excluídos de todas as acusações por ele proferidas.

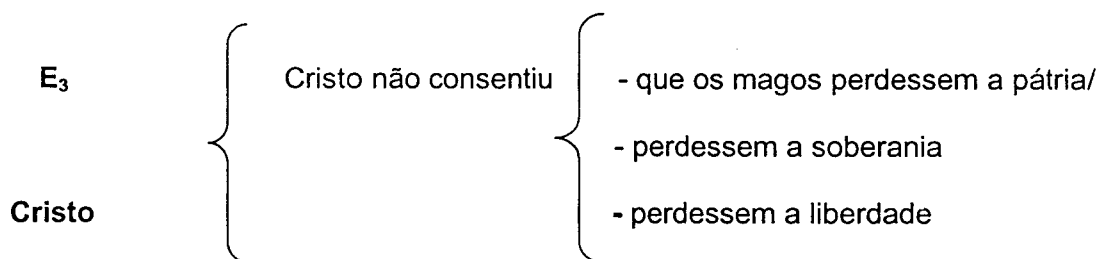
Pode-se dizer que Vieira inclui-se enquanto português, mas exclui-se enquanto missionário.

O E₂ aparece no operador "*mas também*" – coroa e colonizador. O "não só" opõe um pecador por omissão a um pecador ativo:

<i>L</i> nós	{	<i>E₁ - Missionários</i> <i>(pecadores por omissão)</i>	<u>não só consentimos /</u> <i>que percam sua pátria /</i> <i>que percam sua soberania /</i> <i>que percam sua liberdade /</i>
		<i>E₂ – coroa / colonizadores</i> <i>(pecadores por ação)</i>	<u>mas também</u> <i>somos os que /</i> <i>os arrancamos de suas terras.../</i> <i>os obrigamos ao jugo espiritual</i> <i>da Igreja e ao jugo temporal da</i> <i>coroa /</i> <i>Ihes tiramos a liberdade.</i>

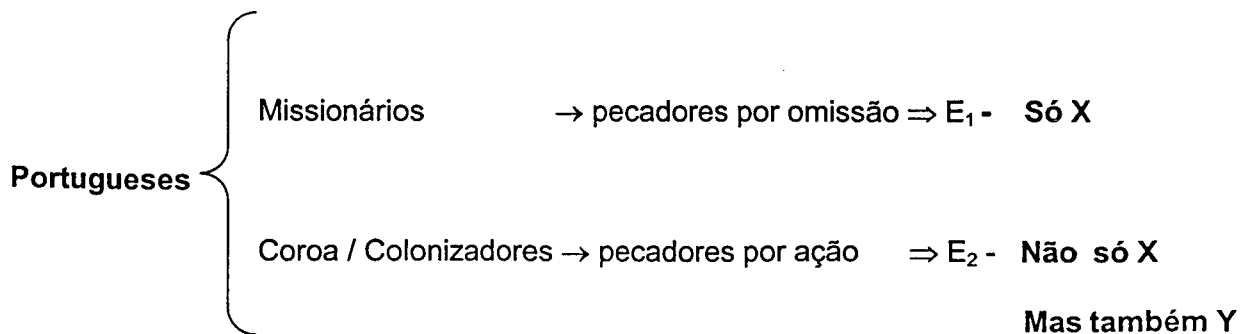
Como já dissemos a enunciação de não só X mas também Y é polifônica e os conteúdos de suas partes são argumentos para uma mesma conclusão. Observando os verbos utilizados pelo E₁ notamos que este apenas consentiu – atitude passiva, enquanto que E₂ realizou – atitude ativa, o que reforça a excludência do NÓS.

Em se tratando de discurso religioso, podemos localizar ainda, nesse recorte, um Enunciador Espiritual – Cristo, do qual Vieira é porta-voz:



As conclusões a que chegamos nos mostram que não só... mas também articula argumentos que levam às mesmas conclusões. Na verdade faz parte da significação desse operador a idéia de que ele acrescenta algo ao que se disse antes, estabelecendo uma equivalência entre os elementos articulados, elementos estes atribuídos a enunciadores diferentes. Assim temos:

Cristo ⇒ E₃ - Não X



7.6. CONCLUSÃO DAS ANÁLISES - SERMÃO DA EPIFANIA

No Sermão da Epifania o enunciador político predomina, podendo até mesmo ser caracterizado como o discurso da ação entre a política e a teologia. Segundo Bosi (1992 : 134), esse sermão é “exemplar como xadrez de conflitos sociais, dados os interesses em jogo, obrigando o discurso ora a avançar até posições extremas, ora a compor uma linguagem de compromisso. No fundo, o pregador acha-se dividido entre uma lógica maior, de raiz universalista, tendencialmente igualitária, e uma retórica menor, que trabalha *ad hoc*, particularista e interesseira.”

Esse sermão tem por base argumentos de comparação, sendo o argumento mais forte, a comparação com a estrela de Belém (Magos) e a estrela da manhã (Jesuítas). Mesmo tendo as mesmas funções – guiar os gentios ao caminho de Cristo - há uma grande diferença entre ambas, traduzidas pelas dificuldades enfrentadas: a distância, a língua desconhecida e diversificada, verdadeira torre de Babel, a visibilidade – estrela de Belém sendo estrela da noite é mais visível, mas está mais distante do Sol – Cristo. A estrela da manhã não aparece, justamente por estar próxima da luz do Sol – Cristo. E continuou relacionando tempo e ação: a estrela dos magos fez menos, brilhou mais e por menos tempo, a estrela da manhã, brilhou menos, mas fez mais durante muito tempo.

Outra comparação importante refere-se ao alvo da conversão, enquanto a estrela de Belém converteu apenas três nobres cultos em dois anos, a estrela da manhã converteu em meio ano quatro nações de tapuias bárbaros, incultos, o que valoriza muito mais o trabalho dos missionários.

E enfim o argumento da atribuição de funções: os missionários não só converteram almas (apascentaram), mas também as defenderam como verdadeiros pastores, dando até a vida por suas “ovelhas”.

Os símiles com a dupla rota da estrela de Belém, vem a ser, analogamente, a dupla missão dos Jesuítas: levar a boa nova às almas dos tupinambás e defender seus corpos da escravidão imposta pelos colonizadores.

Desse modo, dirigindo-se a um auditório que representa o poder político – rainha regente D. Luíza, Vieira argumenta em defesa dos índios buscando uma decisão também política.

Todos seus argumentos são voltados para a ação, tanto do pregador quanto dos interlocutores.

Assim, após tecer esse xadrez de comparações, Vieira termina solicitando a Rainha regente que como os Magos, possam também eles regressar a terra, mas por outro caminho, a fim de que como os Magos, escapem de seus perseguidores.

7.7. A ESCRAVIDÃO NEGRA

A escravidão negra é tema dos sermões XIV, XVI, XX e XXVII do Rosário. Escolhi para constituir o corpus deste trabalho, o Sermão XIV por considerá-lo o representante da dialética de Vieira, no que se refere à escravidão negra.

Os sermões que tratam dessa questão foram pregados sobre a devoção do rosário. Muitas irmandades reunidas em torno do culto de Nossa Senhora do Rosário, tanto na Bahia como em Pernambuco, eram constituídas exclusivamente de pretos, enquanto outras como as do Santíssimo Sacramento, aceitavam só brancos, e as da Senhora das Mercês, eram formadas por mulatos.

É importante observar que para defender os índios, Vieira dirigia-se aos brancos pedindo-lhes por liberdade, no entanto, ao tratar da escravidão negra, dirigia-se aos próprios negros; pedindo-lhes que aceitassem seu destino como forma de redenção. Para os primeiros, o discurso político, e para os segundos, o discurso religioso.

SERMÃO XIV DO ROSÁRIO

O sermão XIV do Rosário foi pregado à irmandade de pretos de um engenho baiano em 1633, no dia de São João Evangelista. Valendo-se de analogias, Vieira tece uma argumentação voltada para a linguagem da identificação: a vida do escravo é semelhante à Paixão de Cristo.

O sermão parte da transformação do calvário de Cristo em três nascimentos. Esses três filhos são: Cristo, São João e os pretos:

RECORTE 1

Se o sermão houvera de ser do Nascimento de Christo, que é a solemnidade do Oitavario corrente, não podia haver outro texto, nem mais próprio do tempo, nem mais accomodado ao mysterio: mas havendo de pregar, não sobre este, se não sobre outros assumptos, e esses não livres, senão forçados: e sendo os mesmos assumptos não menos que três, e todos três diversos; como os poderei eu fundar sobre a estreiteza de umas palavras, que só nos dizem que Jesus Christo nasceu de Maria (...) Supposto pois que nem é licito ao prégador (se quer se prégador) apartar-se do thema nem o thema nos offerece outra coisa mais que um Filho nascido de Maria; multiplicando este nascimento em três nascimentos, este nascido em três nascidos, e este Filho em três filhos, todos três nascidos de Maria Santissima, esta mesma será a matéria do Sermão, dividido também em três partes.

Vieira começa aqui elevando os negros à importância de filhos de Maria, ao lado de Christo e São João. Essa escolha não é aleatória, já que na seqüência comparará os sofrimentos de Cristo e de São João aos sofrimentos dos escravos negros. Segundo o pregador, Jesus e João são a mesma pessoa, e isso não é milagre, é fruto do amor. Este argumento segue o topos não-religioso:

T: O amor tudo pode.

RECORTE 2

O terceiro nascimento de que também se verificam as mesmas palavras, é o dos pretos, devotos da mesma Senhora, os quais também são seus filhos, e também nascidos entre as dores da cruz.

(...)

Se um destes homens nascidos de Maria é Deus; o outro homem também nascido de Maria, quem é? É todo homem que tem a fé e conhecimento de Cristo, de qualquer qualidade,

de qualquer nação, e de qualquer cor que seja, ainda que a cor seja tão diferente da dos outros homens, como é dos pretos.

A conjunção concessiva "ainda que" reforça a distinção entre brancos e negros, e a condição de ter fé e conhecimento de Cristo para ser considerado filho de Deus, exige a conversão de ambos.

Podemos relacionar esse argumento aos topoi:

T: A cor faz os homens diferentes.

T: Todos são filhos de Deus.

Porém há uma restrição, a qual pode ser representada pelas FTs.

FT₁: Quanto mais cristão, mais filho de Maria (Deus)

FT₂: Quanto menos cristão, menos filho de Maria (Deus)

RECORTE 3

E se me perguntarem os curiosos quando alcançaram os pretos esta dignidade de filhos da Mãe de Deus; respondo que no monte Calvário, e ao pé da cruz no mesmo dia, e no mesmo lugar em que o mesmo Christo enquanto Jesus, e enquanto Salvador nasceu....

Nesse recorte percebemos um terceiro Enunciador(E3) :

E

Monte Calvário denota sofrimento, desse modo Vieira liga a idéia de dignidade dos pretos a sofrimento, sacrifício e dor. Surge aqui o topos religioso:

T: O sofrimento conduz à redenção

FT₁: Quanto mais sofrimento, mais próximo da Salvação.

Após falar sobre a necessidade de "nascer de novo" pelo sacramento do batismo, chega ao argumento da gratidão:

RECORTE 4

Começando pois pelas obrigações que nascem do nosso novo e tão alto nascimento, a primeira e maior de todas é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na fé, viveis como christãos, e vos salveis.

O exílio a que os negros foram obrigados a assumir aqui o topos da falsa aparência:

T: As aparências enganam.

RECORTE 5

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Ethyopia, e passada ao Brazil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cáptiveiro, e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre!

O cativo assume assim outro sentido; significa agora o milagre da redenção.

RECORTE 6

Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentilidade, e n'ella vivem e acabam a vida sem o lume da fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como crêdes e confessaes, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade.

O argumento mais forte do discurso religioso em todos os tempos – o inferno, surge reforçando a tese do cativo como caminho para a salvação:

Pretos gentios → Liberdade → inferno

Pretos convertidos → escravidão → céu

Dessa forma para os negros valiam as Formas Tópicas ligadas ao Topos: O sofrimento conduz à redenção.

FT₁: menos conversão, mais liberdade

FT₂: mais liberdade, mais inferno

FT₁: mais conversão, menos liberdade

FT₂: menos liberdade, mais céu

RECORTE 7

Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e Paixão de Cristo, que o vosso em um desses engenhos. (...) Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: Imitatoribus Christi crucifixi, porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda sua Paixão.

O argumento da cruz para os outros cabe só aos africanos. Quanto mais se assemelham a Cristo, mais próximos dele ficam. A argumentação segue um raciocínio lógico, baseado nos topoi:

T₁: O sofrimento redime

T₂: Trabalho é sofrimento

FT₁: mais sofrimento, mais salvação.

Vieira tece um paralelo com argumentos comparativos entre a paixão de Cristo e a escravidão negra, mostrando desse modo a proximidade entre Cristo (Deus) e os negros, apesar da distância entre brancos e negros.

RECORTE 8

(...) Christo despido, e vós despidos: Christo sem comer, e vós famintos: Christo em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes affrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martyrio.

Ao fazer uso dessa comparação, Vieira cria a ilusão de ultrapassagem do plano material para o plano espiritual, próprio do discurso religioso.

Há duas formas de ilusão de ultrapassagem de um plano para o outro: de baixo para cima (do homem até Deus) e de cima para baixo (de Deus até o homem). No caso dos escravos essa ultrapassagem é feita de baixo para cima: assemelhando-se a Cristo os negros buscam alcançar as qualidades espirituais de Deus. Esse argumento, inaceitável para os brancos, é bastante forte para os negros, já que sempre foram desconsiderados enquanto seres humanos. Por outro lado, é um argumento utilizado por um branco (livre) com o objetivo de convencê-los a aceitar sua condição escrava.

Na ilusão de ultrapassagem de cima para baixo, inversamente, Deus partilha com o homem suas qualidades divinas através da voz do pregador, jamais através dos fiéis; o que confere uma autoridade maior ao missionário.

Finalizando o sermão, Vieira refere-se aos mistérios dolorosos e gloriosos estabelecendo mais uma vez a relação entre Cristo e os negros.

RECORTE 9

Os Dolorosos (oiçam-me agora todos) os Dolorosos são os que vos pertencem a vós, como os Gososos aos que devendo-vos tratar como irmãos, se chamam vossos senhores. Elles mandam, e vós servis: elles dormem, e vós velaes; elles descançam, e vós trabalhaes: elles gosam o fructo de vossos trabalhos, e o que vós colheis delles, é um trabalho sobre outro.

(...) assim como agora imitando a São João, sois companheiros de Christo nos mistérios Dolorosos de sua cruz; assim o sereis nos gloriosos da sua Ressurreição e Ascensão... Assim como Deus vos fez herdeiros de suas penas, assim o sereis também de suas glórias: como condição porém que não só padeçaes o que padeceis, senão que padeçaes com o mesmo senhor, que isso quer dizer, compatimur. Não basta só padecer em Christo, como São João”.

Mais uma vez o substantivo “sofrimento” está associado ao topos “o sofrimento leva à redenção”. Esse topos, característico do discurso religioso, indica que para o locutor há uma relação intrínseca entre os conceitos de sofrimento e salvação. Em entrevista concedida a Moura, 1998:177), Ducrot afirma que o topos capta a rede de relações entre as palavras, e essa rede de relações estrutura os encadeamentos discursivos. Desse modo, os falantes percebem o sentido das palavras a partir dessas relações, e não a partir da representação de uma situação no mundo.

No discurso religioso, notadamente ortodoxo, justificava-se a escravidão com a teoria do mal que vem para o bem, os negros para ganhar a liberdade da alma precisavam perder a do corpo. Como afirma Vieira no mesmo sermão:

RECORTE 10

Porque os gostos d'esta vida têm por consequência as penas, e as penas pelo contrário as glórias. E se esta é a ordem que Deus guardou com seu Filho, e com sua Mãe, vejam os demais o que fará com elles. Mais inveja devem ter vossos senhores às vossas penas, do que vós aos seus gostos, a que servis com tanto trabalho. Imitae pois ao Filho e á Mãe de Deus, e acompanhae-os com São João nos seus mystérios Dolorosos, como próprios da vossa condição, e da vossa fortuna, baixa e penosa n'esta vida, mai alta e gloriosa na outra.

De acordo com o discurso religioso as Formas Tópicas que retratam o sentido da vida e que estão ligados a topos que afirma que o sofrimento redime, seriam:

FT₁ – Quanto mais prazer na vida, mais sofrimento na morte.

FT₂ – Quanto mais sofrimento na vida, mais glórias na morte.

No Sermão XX do Rosário, Vieira repete essas mesmas idéias, porém com outros argumentos. Num discurso inflamado, mostra ao mesmo tempo indignação e compreensão pela condição escrava. Como podemos ver no recorte a seguir, mesmo mostrando o contraste entre senhores e escravos, atribui à bondade divina a escravidão, reportando-se assim novamente ao topos das falsas aparências:

RECORTE 11

Já se depois de chegados olharmos para estes miseráveis e para os que se chamam seus senhores, o que se viu nos dois estados de Jó é o que aqui representa a fortuna, pondo juntas a felicidade e a miséria ao mesmo teatro. Os senhores poucos e os escravos muitos, os senhores rompendo galas, os escravos despidos e nus; os senhores senhores banquetecendo, os escravos perecendo à fome; os senhores nadando em ouro e prata, os escravos carregados de ferros; os senhores tratando-os como brutos, os escravos adorando-os e temendo-os como deuses. os senhores em pé apontando para o açoite, como estátuas de soberba e da tirania,

escravos prostrados com as mãos atadas atrás como imagens vilíssimas da servidão e espetáculos da extrema miséria. Ó Deus! Quantas graças devemos a fé, que nos destes, porque ela só nos cativa o entendimento para que à vista destas desigualdades reconheçamos vossa justiça e providência (...) Compara o presente com o futuro, o tempo com a eternidade, o que vejo com o que creio e não posso entender, que Deus que criou estes homens tanto à sua imagem e semelhança, como os demais, os predestinasse para os dois infernos, um desta vida, outro na outra. Mas quando hoje os vejo tão devotos e festivos diante dos altares da Senhora do Rosário, todos os irmãos entre si, como filhos da mesma Senhora, já me persuado sem dúvida que o cativo da primeira transmigração é ordenado por sua misericórdia para a liberdade da segunda.

Fica clara a referência à necessidade da conversão dos escravos cativos para a redenção de suas almas. Os negros precisavam passar pela escravidão como caminho para a conversão, sem a escravidão (e conversão) os negros estariam condenados ao inferno. Como consolo a tão almejada carta de alforria seria concedida aos negros pela Senhora do Rosário na outra vida.

RECORTE 12

Neste mesmo estado da primeira transmigração, que é a do cativo temporal, Ihes estão Deus e sua Santíssima mãe, dispondo e preparando para segunda transmigração, que é a liberdade eterna. Isto é o que Ihes hei de pregar hoje para a consolação de vocês. Será este o meu assunto: que a irmandade de vocês da Senhora do Rosário Ihes permite a todos uma carta de alforria, com que não só gozem a liberdade eterna na segunda transmigração da outra vida, mas também os livres nesta do maior cativo da primeira.

O topos “Mãe é amor”, refere-se ao amor humano não místico, portanto é um topos não religioso. Mas como Maria é mãe dos pretos por esse topos e também pelo amor místico, topoi não-religiosos e religiosos se fundem, construindo um discurso religioso fundamentado em metáforas criadas em cima de topoi não-religiosos.

Reportando-se a Sêneca, Vieira lembra que todo homem é composto de corpo e alma, e que só o corpo pode ser escravizado e pertencer a um senhor temporal. De onde conclui, reportando-se novamente ao Topos:

T: As aparências enganam

RECORTE 13

De maneira, irmãos pretos, que o cativo que padecem, por mais duro e áspero que seja, ou lhes pareça, não é cativo total ou de tudo o que são, senão meio cativo. São cativos naquela metade exterior e mais vil de vocês mesmos que é o corpo; porém na outra metade interior e nobilíssima, que é a alma, principalmente no que a ela pertence, não são cativos, mas livres.

A alma só poderia ser escravizada pelo pecado, o que significava vender a alma ao demônio por vontade própria. E dos dois cativos esse era o pior:

RECORTE 14

A alma é melhor que o corpo, o demônio é pior senhor que o homem, por mais tirano que seja; o cativo dos homens é temporal, o do demônio eterno; logo nenhum entendimento pode haver, tão rude e tão cego, que não conheça que o maior e o pior cativo é o da alma.

Resumindo:

corpo cativo → homem senhor → cativo temporal

alma cativa → demônio senhor → cativo eterno

Essa argumentação leva às conclusões:

C₁: O cativo temporal é bom

C₂: O cativo eterno é pior

C₃: É preferível ter o corpo escravizado pelo homem a ter a alma escravizada pelo demônio

Conclusões essas que reforçam o topos das falsas aparências e visam persuadir os escravos a aceitarem agradecidos a sua condição. O topos religioso (1) abaixo, parece paradoxal, mas por ser religioso não o é.

(1) " a escravidão traz liberdade"

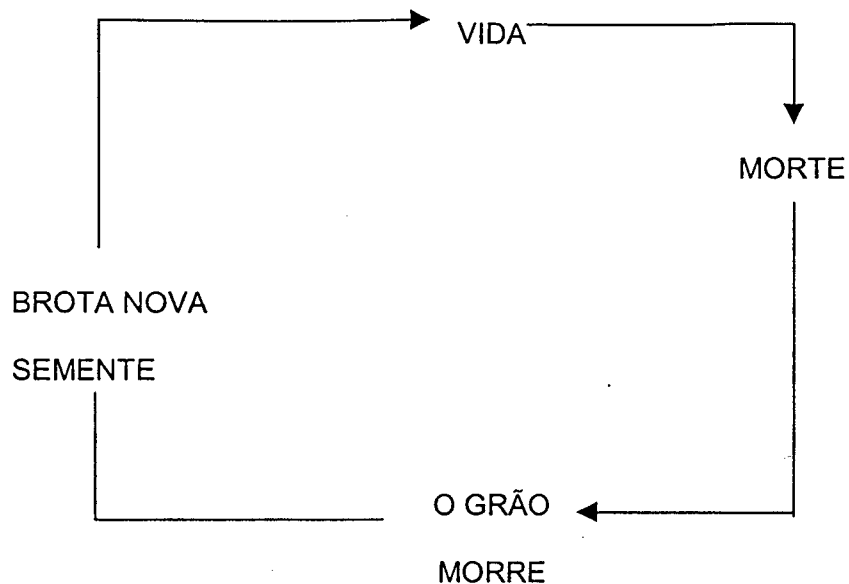
De onde deduz-se:

(2) O negro é escravo no corpo temporalmente, mas livre na alma eternamente.

Vieira jamais utilizou os mesmos argumentos para os índios. Sua argumentação em relação aos negros sempre foi voltada para a aceitação da escravidão como único caminho para a salvação da alma, como bem podemos ver nesses dois sermões analisados.

O enunciador de ambos os sermões é o enunciador religioso, sua argumentação é baseada nas antíteses que fundamentam o discurso religioso, como corpo e alma, céu e inferno, condenação e salvação da alma.

Os topos religiosos desse sermão apontam para os mitos da agricultura, voltados para os ciclos de renovação, e que se valem da metáfora de transformação.



Referência feita a seguinte passagem bíblica: “Em verdade, em verdade vos digo: se o grão de trigo, lançado na terra, não morrer, fica só, como é; mas, se morrer, produz abundante fruto.” João. 12, 24.

A carne de Cristo (morto) (pão) (comunhão).

O topos de maior força e que fundamenta toda a argumentação é:

T: O sofrimento leva à redenção.

Esse topos, associado às metáforas religiosas, desencadeia outros topoi. Assim, a referência ao calvário, denotando morte como gerador de nascimento, aponta para uma cadeia de topoi:

T₁ : O sofrimento transforma as pessoas

T₂ : Trabalho é sofrimento

T₃ : O sofrimento físico gera a libertação espiritual (pela transformação)

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, no sermão XX do Rosário, a passagem dos negros para a América, como escravos, foi o meio de remissão de suas almas, as quais teriam perecido no paganismo. No entanto, Vieira vale-se da distinção neoplatônica de corpo e alma para justificar a escravidão negra: somente os corpos estavam sujeitos ao cativo, as almas não.

No sermão XIV do Rosário, há também uma fusão entre o discurso religioso e o discurso não-religioso. Para explicar que, pelo amor, Jesus e João são a mesma pessoa, Vieira recorre aos antigos filósofos gregos, os quais definiam os verdadeiros amigos como um sendo o outro, e exemplifica citando o exemplo pagão de Alexandre Magno, que fora confundido pela rainha-mãe com seu amigo Efestião (discurso não-religioso), e o exemplo bíblico de Elias e Eliseu – discurso religioso. Essa argumentação aponta para o topos não-religioso:

T: O amor tudo pode.

Nessa perspectiva pode-se dizer que o discurso religioso é construído, muitas vezes, a partir de topos não-religiosos, mesmo tendo um enunciador predominantemente religioso.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em termos culturais, completar 500 anos de história pode significar muitas coisas, inclusive reconhecer que as populações indígenas, verdadeiros donos da terra, não-fazem parte de nossa história e que os negros, em sua maioria, continuam subjugados pelos brancos.

A escravidão foi, durante quase quatrocentos anos, a principal relação de trabalho verificada na maior parte do nosso território. Seres humanos eram comercializados como mercadorias vivas, definidos como um *instrumentum vocale*, definição herdada do direito romano, enquanto o animal era definido como *instrumentum semi-vocale*.

A colonização da América portuguesa foi sustentada pela escravidão. Havia então dois tipos de escravos: os nativos, chamados de negros da terra e os negros africanos, chamados de negros da Guiné. Os primeiros alimentaram o tráfico interno e mobilizaram contingentes de aventureiros, os bandeirantes paulistas, verdadeiros caçadores de gente, os quais hoje, espantosamente, são homenageados, emprestando seus nomes a ruas, avenidas e rodovias, principalmente em São Paulo, fato que retrata claramente a outra face da imagem de região desenvolvida e industrializada.

A oposição à escravização dos indígenas foi parcial, enquanto em relação à escravização do negro, pelo contrário, houve aceitação total. O discurso religioso, como pudemos perceber em Vieira, conseguiu apenas regulamentar a escravidão indígena, não proibi-la. Condenavam-se abusos, como o ataque dos conquistadores a tribos, e discutia-se o destino dos sobreviventes ao cativo.

Na concepção jurídico-teológica da época, o cativo era lícito para aqueles que oferecessem obstáculo à propagação da fé católica ou não seguissem os princípios religiosos; resistir à ação evangelizadora significava obstruir a missão de salvar toda a humanidade, sendo assim os jesuítas insistiam com as autoridades locais na necessidade de serem as expedições que combatiam os indígenas rebeldes, acompanhadas por seus representantes.

Vieira conseguiu, através de seus eloqüentes sermões, legitimar o cativo de índios prisioneiros de outras tribos, o que os salvaria do banquete antropofágico. Desse modo, tornando-se indígenas "resgatados", mantinham sua condição de cativos e podiam continuar escravizados e até ser comercializados.

Na verdade a intenção dos jesuítas era, a partir das missões e aldeamentos, controlar a vida coletiva de milhares de indígenas, inculcando-lhes conceitos religiosos católicos e noções de civilidade para impedir o antropofagismo, a poligamia e outros costumes considerados bárbaros. Além disso, beneficiavam-se de suas atividades econômicas e consolidavam sua presença em diversas partes do território.

Por outro lado, os interesses envolvidos na escravização dos africanos eram enormes. O poder político e econômico dos traficantes de negros da Guiné eram bem maiores que os caçadores de indígenas. Além disso, membros de várias ordens religiosas participavam da comercialização de escravos negros.

Para o historiador Luís Felipe de Alencastro, o exercício pleno do controle metropolitano sobre a colonização teria ocorrido a partir do exercício do tráfico Negreiro. Já que, com as restrições à escravização dos indígenas impostas pela Coroa Portuguesa e defendidas pelos jesuítas, tornou-se cada vez mais necessária à utilização da mão-de-obra africana.

A escravidão dos negros africanos não eliminou a escravidão indígena do cenário histórico colonial. O cativo indígena desencadeou atritos entre colonos e jesuítas, o que ocasionou a perseguição e expulsão dos membros da Companhia de Jesus da Paraíba em 1595, de São Paulo em 1640, do Pará em 1661 e do Maranhão em 1684.

Devido às práticas colonizadoras divergentes e por vezes conflitantes, colonos e religiosos desenvolveram visões diferentes sobre os objetivos da colonização. A Coroa Portuguesa, buscando tirar vantagens dessas divergências, desenvolveu uma política pendular, que acarretou uma constante oscilação da legislação sobre a escravização indígena, de acordo com as pressões e a correlação de forças do momento.

Dessa forma, a escravidão negra predominou nas regiões agro-exporadoras e mineradoras, já o cativo indígena manteve-se nas áreas menos rentáveis.

ESGRAVIDÃO JUSTIFICADA

A escravidão dos negros africanos encontrava justificativa na religião. Considerados descendentes de Caim ou de Cam³, tinham seu destino determinado pelos erros de seus antepassados.

Assim, de acordo com essa interpretação bíblica, o clero via a África como a terra da infidelidade e do pecado.

Tanto a travessia do Atlântico, quanto as condições miseráveis de vida a que eram submetidos no Novo Mundo eram tidas como milagre de Deus. O Brasil seria, então, o purgatório dos negros, e as injustiças da escravidão, o instrumento da justiça divina em favor da salvação eterna.

A maior parte do clero firmava-se nas reflexões de Santo Agostinho, para quem nenhum homem era inocente, mesmo que houvesse uma aparente injustiça, deveriam ser considerados as razões e o juízo divinos. De modo que todos os escravos mereciam sua condição e deveriam encaminhar sua servidão para a libertação da alma.

A partir do século XVII, acentuou-se a tendência em apresentar a escravidão como uma questão política, em razão dos negócios coloniais tornarem-se decisivos na disputa pela hegemonia internacional. A atenção, que até então se voltara basicamente para o pecado original, concentra-se agora em questões mais práticas de interesse nacional e a melhor forma de obter e governar um contingente de trabalho colonial. Nesses séculos não se questionava a escravidão, mas sim a violência e a degradação que a cercava.

³ Caim, filho de Adão e Eva, teria assassinado Abel, seu irmão, por inveja do amor a ele dispensado por Deus. Como castigo, Deus teria marcado sua carne com um sinal, que seria transmitido a toda a sua descendência. Na crença popular, alimentada pelo clero, a cor negra dos africanos era a marca da punição de Caim. Na outra maldição, os africanos seriam descendentes de Caim, filho de Noé, que teria zombado de seu pai quando este se encontrava embriagado e nu, sendo por isso condenado a ser escravo de seus irmãos.

Alguns sacerdotes atacaram a crueldade com que se tratavam os escravos, mas não o tráfico, e muito menos a escravatura.

Antônio Vieira foi, no Brasil, o grande crítico do cativo indígena, mas quanto aos africanos preocupou-se apenas em justificar a escravidão e criticar os maus tratos por eles sofridos. Seus esforços em poupar os indígenas, representaram uma tentativa de conciliação entre os interesses da Coroa e dos colonos.

Durante o período colonial, as críticas à escravidão são extremamente vagas e circunstanciais, até mesmo nos setores mais diretamente ligados ao clero. Por outro lado, as referências religiosas servem de justificativa para a exploração do trabalho escravo, sobretudo do africano.

AVALIANDO O PRESENTE A PARTIR DO PASSADO

Atualmente difundem-se muitos discursos sobre o posicionamento do clero e o papel da religião em relação à escravidão, os quais procuram denunciar a conivência da Igreja com a dominação social na colônia. Por outro lado, representantes do clero progressista elaboram análises nas quais condenam a participação dos seus antepassados na manutenção da escravidão e em nome desses fazem mea-culpa.

Os representantes do clero conservador preocupam-se em demonstrar o papel evangelizador desenvolvido pelos missionários no período colonial, o que compensaria seus delírios e omissões cometidos séculos atrás.

Diante de tudo o que foi constatado neste trabalho, uma pergunta surge: Por que, diante de tantas injustiças, os representantes do clero, em sua maioria, não se levantaram contra a escravidão? Para tentar responder essa questão, outra deve ser feita: Quais os critérios de justiça prevaleciam no período analisado? Em outras palavras, a exploração brutal de seres humanos era condenada pela mentalidade vigente?

Até a segunda metade do século XVIII, a mentalidade ocidental era profundamente marcada pela religião cristã, sendo os elementos transcendentais decisivos para explicar os mais diversos fenômenos. Em relação à sociedade, o princípio da desigualdade fundamentava tanto as estruturas metropolitanas quanto as bases sociais das colônias. Assim, a Deus eram atribuídos os motivos para uns nascerem senhores, outros escravos.

Além disso, o princípio da igualdade e da individualidade, desenvolvido pelos filósofos iluministas a partir de meados do século XVIII, só viria a se tornar referência no século seguinte. Da mesma forma, os direitos do homem e do cidadão, que condenariam a prática da violência, a tortura e as humilhações contra o ser humano, só emergiriam no cenário mundial com a independência norte-americana e a Revolução Francesa.

Sem querer justificar a atitude dos homens do clero do século anterior, mas apenas analisá-la dentro do contexto histórico e da mentalidade da época, podemos observar que os representantes da Igreja não se levantaram contra a escravidão porque seu conceito de injustiça era completamente diferente do nosso. Na concepção então dominante, o mundo terreno não era o lugar da perfeição, mas o espaço da provação e de privações que levariam o homem à justiça eterna, a realização plena no plano espiritual. Por serem criados à imagem e semelhança de Deus, deveriam os homens seguir os caminhos de Cristo e obter a purificação através do sofrimento.

Mesmo assim, houve representantes do clero, como Vieira, que enfrentaram autoridades e senhores a fim de garantir aos negros e índios o acesso à doutrina cristã, já que, diante da Igreja, todos eram considerados filhos de Deus. Apesar das diferenças sociais, haveria, do ponto de vista religioso, uma igualdade espiritual, que era incômoda e conflitante em relação à desigualdade fundante da sociedade escravista. No entanto, ir contra o poder político e econômico era algo praticamente impossível, o que acabou ocasionando, no discurso de Vieira, uma tensão entre o político e o religioso. O melhor era adiar para depois, para a vida eterna, as promessas de liberdade, dignidade e felicidade. Desse modo o discurso religioso,

justifica a impossibilidade de interferência política no mundo material e ratifica sua força no mundo espiritual.

A escravidão deixou profundas cicatrizes em nossa história. O preconceito racial, o desprestígio da nossa cidadania, a profunda desigualdade econômica, o autoritarismo e o paternalismo, evidentes nas relações pessoais e políticas, são exemplos dos efeitos provocados pela implementação e manutenção da escravidão no Brasil.

Chegando à época atual, não podemos deixar de perguntar como condenar os homens do passado, se ainda hoje são denunciadas práticas escravistas no Brasil, em fazendas, espalhadas pelo país, que compram trabalhadores de intermediários, conhecidos como gatos. Alojados em condições subumanas, esses trabalhadores não têm quaisquer direitos, não podem deixar a propriedade nem recebem salários. Sem falar nas meninas pobres que são comercializadas, com destino à prostituição.

Superar os erros do passado e combater os erros do presente requer uma postura crítica e uma disposição em mudar certos princípios e convicções que brutalizam o homem a ponto de torná-lo quase irracional e desumano.

Após essas análises históricas passarei às conclusões acerca do corpus analisado em relação às teorias lingüísticas. Muitas das observações que aqui serão colocadas como finais já foram feitas no decorrer das análises, no entanto serão agora recolocadas com intuito de comprovar a hipótese e os objetivos propostos no início do trabalho.

Nos sermões analisados percebe-se claramente a presença de topoi religiosos e políticos e de enunciadores igualmente políticos e religiosos, predominando ora um, ora outro, constituindo assim um discurso eminentemente polifônico.

Para organizar a defesa dos índios, Vieira valeu-se de argumentos de autoridade e de comparação que, aliados a topoi políticos e um enunciador político, estão relacionados diretamente à ação. As metáforas e as símiles são constantes, direcionando o discurso para valores de igualdade de direitos e da justiça das leis de Deus. Prova disso é que durante toda

sua vida missionária no Brasil, Vieira lutou e conseguiu a promulgação de leis a favor dos índios, como por exemplo a Lei Vieira, que proibia os brancos de tomarem as mulheres índias das aldeias para serviços domésticos ou sexuais.

No sermão da Epifânia os topoi apontam para conclusões do tipo:

T1: Quanto mais rápido se faz algo, melhor.

C: A vontade e a predisposição à ação produzem bons frutos.

T2: O poder leva ao sucesso.

C: Pessoas com maior poder, têm maior possibilidade de agir.

T3: Descobertas trazem mudanças.

C: O descobrimento do Novo Mundo fatalmente implicou transformações.

T4: A Lei traz a ordem.

C: Uma terra sem Lei é o caos político.

T5: Onde falta consciência, sobra cobiça.

C: A falta de limites gera abusos de toda ordem.

T6: O sol nasce para todos.

C: Todos têm direito a uma vida melhor.

T7: Tudo o que é mais difícil tem mais valor.

C: A dificuldade de realização de um ato, valoriza o resultado da ação.

T8: O que é duradouro tem mais força.

C: O que é durável tem mais valor.

T9: Quem tem autoridade deve proteger seus subordinados.

C: Pessoas com poder tem maior possibilidade de agir em favor dos mais fracos.

Todos esses topoi e respectivas conclusões argumentativas estão evidentemente voltados para a ação.

No mesmo sermão analisei a presença de diferentes enunciadorees (polifonia), como veremos a seguir:

Valendo-se do operador argumentativo *“não só... mas também,”* Vieira reúne argumentos de igual força argumentativa.

Ao enunciar o pronome “nós” (eu + outros) revela a posição do E_1 – missionário (eu) e do E_2 – Coroa portuguesa e os colonizadores (outros). No entanto, no caso dessa enunciação, temos no E_1 um “NÓS” do tipo excludente, ou seja, E_1 – Vieira e os demais jesuítas estariam excluídos de todas as acusações por ele proferidas. O pregador inclui-se enquanto português, mas exclui-se enquanto missionário, e é como missionário que professa em favor dos índios do Maranhão.

O verbo utilizado por E_1 – “consentir” aponta para uma atitude passiva, já no E_2 – “realizar”, aponta para uma atitude ativa; deduz-se então que E_1 é pecador por omissão, E_2 pecador por ação, o que reforça a exclusão do E_1 .

Por se tratar de um discurso religioso há, no recorte analisado, a presença de um Enunciador Espiritual – Cristo, do qual Vieira, sendo um sacerdote, é porta-voz. Esse terceiro Enunciador tem o papel de Libertador.

Podemos inferir por esse discurso que os reis de Portugal têm o mesmo papel dos reis magos, ou seja, levar o conhecimento de Cristo a todas às novas nações através dos

missionários. Os jesuítas assumem então a função do E₃ – Cristo, o papel de libertadores. Portanto os portugueses não poderiam escravizar os índios.

Em se tratando da defesa dos negros, Vieira assume um enunciador religioso, se mantivesse o enunciador político teria que propor também a libertação dos negros.

Através da associação de topoi religiosos e não-religiosos com metáforas religiosas o pregador orienta sua argumentação para a aceitação da escravidão como forma de redenção, como podemos observar na relação topos-conclusão argumentativa, a seguir:

T1 = O amor tudo pode.

C: Cristo e São João, pelo amor são filhos de Maria, os negros convertidos também.

T2: Todos são filhos de Deus.

C: Aqueles que crêem mais em Deus, são mais seus filhos.

T3: O sofrimento conduz à redenção.

C: A escravidão é necessária para a salvação.

T4: As aparências enganam.

C: A escravidão parece desgraça, mas é redenção.

T5: Mãe é amor.

C: Maria é mãe dos pretos duplamente, pelo amor dela as almas dos negros serão alforriadas na vida eterna.

T6: O sofrimento físico gera a libertação espiritual

C: Os negros têm apenas o corpo escravizado, após tanto sofrimento suas almas ficarão livres.

Essa última conclusão é uma alusão ao neoplatonismo que concebe o homem como metade corpo, metade alma. Vieira parte desse conceito para reforçar a necessidade do cativo do corpo temporalmente, para garantir a liberdade da alma eternamente.

O pregador jesuíta precisou empregar o discurso religioso para os negros devido aos limites da ação política, já que os negros já chegaram aqui em condição escrava. Era mais natural a aceitação da escravidão negra, esta era reconhecidamente necessária para o crescimento econômico do Brasil. Tanto que, como vimos, nem mesmo Vieira contestou a escravidão africana, pelo contrário, apenas tratou de justificá-la, condenar os maus tratos a que eram submetidos e, em momentos de perigo para seus índios, até aconselhou a vinda de mais escravos africanos.

Como a situação dos índios não estava definida na época, Vieira buscou no discurso político uma argumentação que, voltada para a ação, estabelecesse noções de direitos e leis que protegessem os indígenas do colonizador que pretendia escravizá-los da mesma forma que aos negros. Naquele tempo o índio tinha mais condições sociais, já que ainda era maioria e havia a possibilidade de sofrer um processo civilizatório que garantiria sua sobrevivência e inclusão ativa no processo de formação da sociedade brasileira.

Hoje, paradoxalmente, os poucos índios sobreviventes não têm mais nenhuma expressão na sociedade, chegando a ser tutelados pelo Estado. O negro, no entanto, assume um papel maior. Apesar das discriminações que ainda sofrem, compõem boa parte da população, sua cultura tem grande influência e aceitação na sociedade e seu desejo de autonomia é notório.

Analisando as posições assumidas por Vieira e comparando-as com as posições assumidas pelo Papa João Paulo II, constata-se que o Papa, mesmo sendo conservador politicamente critica o capitalismo para defender princípios religiosos que preocupam-se com a situação dos pobres. Vieira, que não era conservador politicamente, tanto que envolveu-se em

diversas questões políticas e chegou a ser processado pela Santa Inquisição, aceitou a escravidão negra por defender também princípios religiosos.

A propósito das acusações de contradições da obra de Vieira, Pécora atribui a uma perspectiva anacrônica e laicizante. Segundo ele, pregação e política não são domínios contraditórios.

Após as análises realizadas, concordando com a tese defendida por Pécora, podemos dizer que a obra sermonária de Vieira não é contraditória, mas considerando o papel de missionário, porta-voz de Deus, a contradição está nos diferentes enunciadores que se revezam em seu discurso ora para defender interesses econômicos, ora para defender preceitos religiosos.

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCASTRO, L.F. Le commerce des vivants: traite d'esclaves et "Pax Lusitana" dans l'Atlantique sud (tese de doutorado). Paris: Universidade de Paris X, 1985-6.
- ANSCOMBRE, J. C., DUCROT. O. La argumentación en la lengua version española de Júlia Sevilla e Marta Tordesilhas. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1994.
- BAKHTIN, M. Problemas da poética de Dostoiévski. Trad. por Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Ed. Forense – Universitária, 1981.
- BENVENISTE, E. Problemas de Lingüística Geral. São Paulo: Cia Editora Nacional & EDUSP, 1976.
- BOSI, A. Dialética da Colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DELUMEAU, J. Mil anos de felicidade: uma história do paraíso. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DUCROT. O. O Dizer e o Dito Campinas: Partes Editores, 1987.
- _____ Polifonia x Argumentación: Conferencias del seminário Teoria de la Argumentación y Análisis del Discurso. Cali: Universidade Del Valle, 1988 a.
- _____ "Argumentação é 'Topoi' argumentativos". In. Guimarães, Eduardo (org.). História e Sentido na Linguagem. Campinas: Pontes, 1989 a.
- _____ Teoria da Argumentação – A versão dos Topoi. Curso UFSC, 1996.
- FREYRE, G. Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1964.
- GUIMARÃES, E. Os Limites do Sentido: um estudo histórico e enunciativo da linguagem. São Paulo: Pontes, 1995.

GORENDER, J. O Escravismo Colonial. São Paulo: Ed. Ática, 4ª ed., 1985.

KOCH, I. Argumentação e Linguagem. São Paulo: Cortez, 1987.

_____. O Texto e a (inevitável) presença do outro. 1998, no prelo.

MOURA, H. O Buraco Negro do Valor de Verdade: a semântica dos predicados vagos. Campinas: tese de doutorado, 1996.

_____. "Semântica e Argumentação: Diálogo com Oswald Ducrot". In Revista Delta. São Paulo, Educ, 1998.

ORLANDI, E. A Linguagem e seu Funcionamento – As Formas do Discurso. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

_____. (org.). Palavra, fé, poder. São Paulo: Pontes, 1987.

PERELMAN, Chaim. OLBRECHTS – TYTECA, Lucie. Tratado da Argumentação: A Nova Retórica. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PÉCORA, A. Teatro do Sacramento: A Unidade Teológico- Retórico – Política dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Edusp, 1994

RIBEIRO, B. O índio na história do Brasil. São Paulo: Global Ed., 1983.

SCLIAR, M. Equívocos e Acertos Encravados no Brasil. Zero Hora. Porto Alegre, 19.07.97, pág. 05.

SCHULER, D. A Voz de uma Deus Guerreiro. Zero Hora. Porto Alegre, 19.07.97, pág. 04.

SOUSTELLE, J. Prefácio. In: Haubert, Maxime. Índios e Jesuítas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

VIEIRA, A. Obras Completas. Porto, LELLO & IRMÃOS – Editores, 1945.

VILELA, M. Uma questão de igualdade - : Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do Século XVII. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 1997.

VOGT, C. O Intervalo Semântico. São Paulo: Ática, 1977.